Korn

Die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den Apostolischen Vätern

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie
der Hochwürdigen Theologischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

vorgelegt von

Helmut Korn
aus Berlin
Pastor in Deutsch-Krone (Grenzmark Posen—Westpreußen)

Universitätsverlag von Robert Noske in Borna-Leipzig
1928

Referent: Professor D. Adolf Deißmann

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Februar 1928

Inhalt.

Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου ἀξιομακαρίστου ...

Ign Eph 12 2

I. Wesen der Mystik.

Seit Albrecht Ritschl den Begriff „Mystik“ neu definierte [1]) und im Interesse einer ethischen Gesamthaltung der christlichen Frömmigkeit aus der evangelischen Dogmatik zu verbannen suchte, hat der Streit um die Bestimmung des Wesens der Mystik und ihren Wert für die evangelische Theologie bis heute kein Ende gefunden. Auf der einen Seite haben sich Forscher wie Reischle [2]), Merx [3]), Leh-

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung Bd. 1, 1870, S. 113: „Mystik ist zunächst die durch den areopagitischen Gottesbegriff geleitete Andacht, in welcher die Überschreitung aller Vermittlungen bis zum Aufgehen des bestimmten Bewußtseins in das unterschiedslose Wesen Gottes, als etwas schon in der irdischen Gegenwart Erreichbares erstrebt wird.“ Vgl. B. Weiß, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T. 1888 (3. Aufl.), der bei der Erörterung der Frage nach der Mystik des Paulus feststellt: ... die Lebensgemeinschaft mit Christus bei Paulus nicht „als mystische im engeren Sinne“ gedacht.

[2]) Max Reischle, Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie, Freiburg 1886, S. 9: „Es ist charakteristisch für die mystische Religiosität, daß die Vollendung derselben nur im Alleinsein der Seele mit Gott, in der Erlösung derselben von der Welt und auch von der Gemeinde erreicht werden kann.“ S. 12: „... daß sie eine alle, auch die historischen Vermittlungen überbietende, also unmittelbare Einigung der Seele mit Gott bzw. dem erhöhten Christus prätendiert.“ S. 15: „daß sie eine Einwirkung Gottes auf die Seele zu erreichen beansprucht, welche nicht innerhalb der regelmäßigen aktiven Funktionen des geistigen Lebens, sondern in dem innersten Grunde der Seelen ... sich vollziehen soll“. S. 69: „Die ganze Prüfung der Ansichten, welche ein „mystisches Element“ im Christentum festhalten, läuft schließlich bei mir auf das einfache Resultat hinaus: was an diesen Ansichten mystisch ist, ist nicht berechtigt, und was an ihnen nicht berechtigt ist, ist mystisch.“ „Ich akzeptiere diese Formulierung des Ergebnisses.“

[3]) Adalbert Merx, Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Heidelberg 1893, S. 10—11: „Das Ziel des Strebens solcher Seelen ist das Erringen vollkommener Einsicht in Gottes Wesen und das dadurch bedingte Einswerden mit ihm, das einige als Aufgehen in ihm denken, andere als mit der Erhaltung der Persönlichkeit vereinbar vorstellen.

mann [4]), Stephan [5]), teils von kirchen- oder religionsgeschichtlichem, teils mehr von dogmatischem Interesse geleitet, mehr oder minder radikal bemüht, die Ritschlsche Fixierung bis in ihre letzten Konsequenzen zu durchdenken und auf die Theologie anzuwenden, haben unter „Mystik“ „nicht das Religiöse überhaupt“ [6]) oder seinen irrationalen, geheimnisvollen Gehalt im besonderen verstanden, sondern die ganz bestimmte Formung, die das Religiöse in gewissen Erscheinungen der Religionsgeschichte empfangen hat, klassisch vor allem in Indien und im Neuplatonismus, eine Mystik, deren Wesensmerkmale unbestimmter Gottesbegriff, Immanenz, Passivität, Quietismus, Ästhetik, individuelle geschichtslose Frömmigkeit, Monismus [7]), deren Mittel Ekstase und Askese sind, und haben diese Mystik, diesen Überrest griechischer Philosophie [8]), als unchristlich nicht nur aus der Neu-

---

Wenn solche Vergottung und Entselbstung schon im irdischen Leben als vollzogen gedacht wird, so entsteht der Glaube an eigene Sündenunfähigkeit, die Ethik verliert ihre Kraft, der Gottesfreund wird Libertiner, er kassiert den Begriff der Reue, wo sie aber als unendliches Ziel vorgestellt wird, da führt sie zur Weltverachtung, Weltflucht, Askese und Selbstqual.“ S. 25: „... gegen die positive Religion indifferent.“ S. 29: „... Wurzeln griechisch.“

4) Edv. Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum, Leipzig — Berlin 1918 (2. Aufl.) S. 2: „schweigsam“. S. 3: „Nicht Handel und Wandel der Welt interessieren unseren Mystiker.“ „Eins nur beschäftigt ihn, eins nur denkt er, das Höchste, das kein Denken erreicht, das Tiefste, das allem zugrunde liegt. Gott will er begreifen, das Dasein selbst, den Geist über ihm und den Geist inwendig in ihm. Oder besser noch: nicht eigentlich begreifen will er . . . sondern unmittelbar greifen, erfassen. Leben und atmen will er in dem, was über alle Vernunft geht . . . An ein mystisches Organ (glaubt der Mystiker), kraft dessen der Fromme und Auserwählte erfassen kann, was die Welt nicht versteht.“ S. 4: „Dieses Einssein der Menschenseele mit dem Göttlichen ist der Mystik selbstbewußter Gedanke . . .“ „Unter mannigfachen Formen tut er sich kund, von plumpstem Besessensein an bis zu reinstem Ergriffensein, von wunderlichen Kultgebräuchen wilder Völker bis zu den Systemen edelster Denker.“ „Keine Rede von einem persönlichen Gott.“ S. 5: „Ekstase“. S. 6: „Askese“. Vgl. Hans Rust, Wesen und Art der Mystik, Z. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 40 (1925) S. 193—209.

5) Horst Stephan, Glaubenslehre (Gießen 1921) S. 41: „Der mystische Weg besteht darin, daß der Mensch durch bestimmte Mittel ein immer neues Erleben der Gotteinheit hervorruft oder doch fördert . . . Seine Mittel sind vor allem asketische Abwendung von der Welt, Ertötung der Sinne, methodische Reizung der Phantasie.“ S. 235: „Die Verallgemeinerung des Begriffes, wie sie schon früh eingetreten ist und z. B. auch bei Schleiermacher herrscht, erzeugt Unklarheit und verdeckt die wichtigsten Probleme.“

6) Stephan a. a. O. S. 235.

7) Vgl. Karl Ludwig Schmidt, Eschatologie und Mystik im Urchristentum, ZNTW. 1922 S. 286.

8) Vgl. Stephan a. a. O. S. 236.

testamentlichen Theologie [9]), sondern aus der protestantischen Theologie überhaupt entfernen wollen. Auf der anderen Seite haben in scharfer Frontstellung gegen jeden reinen Rationalismus und Ethizismus Männer wie Julius Köstlin [10]), der sich auf Luther [11]), Wegscheider [12]) und Nitzsch [13]) stützte, Mystik im weiteren Sinne als Lebenszentrum

---

9) Vgl. Stephan a. a. O. S. 236: „Wenn heute gern von paulinischer und johanneischer Christusmystik gesprochen wird, so handelt es sich hier nicht um „eigentliche Mystik“, sondern um eine christliche Analogie zu dieser. Eigentliche Mystik ist stets Gottesmystik und schließt ein religiöses Einheitsverhältnis zu Christus ... aus.“

10) Julius Köstlin, Religion nach dem Neuen Testament mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis des Sittlichen und Religiösen und auf das Mystische in der Religion, Theol. St. u. Krit. 61 (1888) S. 78: „Gerade in die innigste Gottesgemeinschaft, die wir eine mystische nennen möchten, ist die Beziehung auf die Mitmenschen und Brüder, ja eine Gemeinschaft mit ihnen, die wir ebenso nennen möchten, mit aufgenommen.“ S. 79: „Fragen wir zuerst nach dem Namen und dem Recht, ihn in weiterem Sinne zu gebrauchen, so verträgt sich dieses jedenfalls mit dem Ursprung und der ursprünglichen Bedeutung von „Mystisch“. Denn hiernach hat man dabei im allgemeinen an ein solches Eindringen in heilige Geheimnisse zu denken, zu welchen man nicht durch gewöhnliches sinnliches Wahrnehmen oder Verstandesreflexion oder gemeinmenschliche Belehrung, sondern nur als „Geweihter“ ... gelangt, ohne daß Bestimmteres über die Wege dazu und über ihr Verhältnis zu den gewöhnlichen menschlichen Geistesfunktionen ausgesagt wäre.“ S. 88: „Haben wir nun auf diese inneren Beziehungen zu Gott den Begriff des Mystischen anzuwenden, so gehört das mystische Element nicht bloß überhaupt zur Religion, sondern es steht gerade im Mittelpunkt des religiösen Lebens ...“ S. 89: „Genügende sachliche Gründe, von jenem neueren, bis auf Ritschl herrschend gewordenen Sprachgebrauch wieder abzugehen, sind ... nirgends ersichtlich.“

11) Christus wirkt in uns „realiter, praesentissime, efficacissime“. Luther spricht von einem „conglutinari“ des Christen mit Christus, dadurch sie wie eine unzertrennliche Person werden. „Ich werde ein Kuchen mit Christo“; vgl. Köstlin a. a. O. S. 84.

12) Wegscheider, Institutiones theol. (1815) § 5: Mystizismus im strikten Sinne ist: „persuasio de singulari animi facultate ad immediatum cum numine commercium iam in hac vita perveniendi ...“ „aliquid mystici“ gehört zur Religion.

13) Nitzsch, System der christlichen Lehre 1829; unter einem Mystiker pflege man einen zu verstehen, der es bei der religiösen Überzeugung auf etwas Höheres oder Tieferes als das diskursive Denken, nämlich auf ein unmittelbares Bewußtsein ankommen lasse, und einen, der nun auch im Christentum zwischen der Reflexion und den biblischen oder symbolischen Buchstaben eine solche Vermittlung durchs christliche Bewußtsein anerkenne, ... Der Etymologie und der ursprünglichen Wortbedeutung nach sei das Mystische, wenn es objektiv verstanden werde, das den Menschen durch äußerliche oder innerliche Vermittlung sich mitteilende Göttliche, in subjektiver Hinsicht sei es das besondere, eigentümlichen Erfahrungen unterworfene Erfahren und Finden desselben; vgl. dazu Köstlin a. a. O. S. 84.

aller echten Frömmigkeit in den Mittelpunkt evangelisch-theologischer Betrachtungen zu rücken versucht, indem sie unter Mystik die communio des Menschen mit Gott oder Christus verstanden. Ihre scharfe Ausprägung, die keine Vermittlung, auch nicht in der Art, wie Rudolf Otto [14]) sie herzustellen versucht, duldet, haben die beiden gegensätzlichen Anschauungen wohl durch den Reformierten Emil Brunner [15]) und durch den Katholiken Mausbach erfahren. Brunner lehnt jede Möglichkeit der Herstellung einer über das testimonium spiritus sancti des Wortes hinausgehende communio ab und will damit gleichzeitig der modernen Religiosität das Urteil sprechen; Mausbach [16]) schreibt in seiner Moraltheologie: „Mystisch ... nennen wir diejenige Beziehung des Menschen zu Gott, in der Gott unmittelbar auf die Seele wirkt, und umgekehrt die Seele sich unmittelbar Gott zuwendet und aufschließt." Meinertz, der Mausbach zitiert, fügt hinzu: „In der Mystik ist also eine enge, gnadenvolle Verbindung der menschlichen Seele mit der Gottheit gegeben. Durch die Kraft des heiligen Geistes erblüht eine tiefe Geistesschau der göttlichen Wahrheiten und eine flammende Gottes- und Menschenliebe, wobei eine übernatürliche Freude die Seele durchströmt."

Sich mit der Richtung innerhalb der evangelischen Theologie, die — wie Brunner — jede unmittelbare, nicht durch das Wort vermittelte communio des Menschen mit Gott negiert, in diesem Zusammenhang auseinanderzusetzen, wäre m. E. sinnlos; hier tritt uns ein, nicht wie bei Ritschl rationalethisch, sondern eschatologisch gestimmtes Christentum entgegen, das auf Grund der subjektiven Anlage seiner Bekenner durchaus anerkannt werden muß, nur muß dringend davor gewarnt werden, bei allem Wert, den religiös gegenwärtig diese Anschauungsweise haben mag, die rein eschatologisch orientierte Frömmigkeit als „das" Christentum oder „die" Theologie kennzeichnen zu wollen. Solange wir an die religiöse Erlebnisfähigkeit des Christen glauben, haben wir ein Recht, gegen die rein rationale ebenso wie gegen die nur ethische oder eschatologische Fassung des Christentums und gegen die Entwertung des Begriffes

---

[14]) Rudolf Otto, Das Heilige, Breslau 1917, S. 89: „Als vorläufige Definition von Mystik würde ich angeben, daß sie das ist, was Religion auch ist, aber mit einseitigem Überwiegen ihrer irrationalen Momente bei gleichzeitiger Überspannung derselben ins Überschwengliche. Eine Religiosität gewinnt mystische Färbung, wenn sie zur Mystik einen Hang hat. In diesem Sinn ist das Christentum seit Paulus und Johannes nicht Mystik, aber Religion mit mystischer Färbung"; vgl. R. Otto, Aufsätze S. 71.

[15]) Emil Brunner, Die Mystik und das Wort, Zürich 1924.

[16]) Mausbach, Moraltheologie Bd. 1, zitiert bei Max Meinertz, Mystik und Mission bei Paulus, Zeitschrift für Missionswissenschaft 1923 S. 1—2.

„Mystik" aus solchen dogmatischen Gründen zu protestieren; auch ist mit Deißmann festzustellen, daß Mystik und Wort keine Gegensätze sind, da das Wort „der Niederschlag der mystischen Erfahrung einiger begnadeter Einsamer" ist[17]).

Daß auch die Mausbach-Meinertzsche Definition der Mystik unsere volle Zustimmung nicht erwarten darf, liegt an der eigenartig gefühlsmäßigen Stimmung katholischer Mystik.

Der härteste Kampf aber gegen die Mystik innerhalb der evangelischen Theologie, darum so gefährlich, weil sein Verfechter durchaus auf der Erlebnisfähigkeit des Christen basiert, ist von Friedrich Heiler in seinem Buch „Das Gebet" geführt worden. Heiler greift[18]) Söderblom an, der das Wort Mystik als eine „Gewißheit, welche nicht den gewöhnlichen Weg durch die Sinne und die Reflexion passiert hat," definiert[19]). Er selber bestimmt den Sinn dieses Begriffes „dem neuplatonischen Gebrauche des Stammwortes *μυεῖν* entsprechend, Mystik als Verschließen der Sinne gegenüber der gegenständlichen Außenwelt und Rückzug in die eigne Innenwelt" und will „nur die negative, weltverneinende Form der Frömmigkeit damit bezeichnen". „Der Kürze halber empfiehlt sich die terminologische Gegenüberstellung: Mystik — Offenbarungsreligion, mystische — prophetische Frömmigkeit." „Das psychische Grunderlebnis" der Mystik sieht Heiler[20]) in der „pessimistischen Lebensstimmung"[21]), der ein „systematisches Ersterben-lassen aller Lebenstendenzen", ein „Entwerden", „Abgeschiedenheit" entspricht, während das psychische Grunderlebnis in der prophetischen Religion[22]) „ein unbändiger Wille zum Leben, ein steter Drang nach Behauptung, Kräftigung und Erhöhung des Lebensgefühls, ein Überwältigt- und Ergriffensein von Werten und Aufgaben, ein leidenschaftliches Streben nach Verwirklichung dieser Ideale und Liebe" sein soll. Während die Mystik „affektlos, quietistisch, resigniert, kontemplativ" ist, ist die prophetische Frömmigkeit „affektiv, aktiv, fordernd und verlangend, ethisch"[23]).

---

[17]) Deißmann, Paulus (2. Aufl.), Tübingen 1925, S. 65 Anm.; vgl. zu diesem Abschnitt auch Hans Emil Weber, Die Formel „in Christo Jesu" und die paulinische Christusmystik, NKZ. 1920.

[18]) Friedrich Heiler, Das Gebet, München 1918, S. 212; P. Delekat, Was ist Mystik? ZThK. 1921; Kurt Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, Leipzig/Erlangen 1921; H. Weinel, Biblische Theologie des NT., Tübingen 1913, S. 136/137, 147, der schon damals mystische und prophetische Frömmigkeit scheidet.

[19]) Studiet av religionen S. 72.

[20]) Heiler a. a. O. S. 213.

[21]) S. 214.

[22]) S. 216.

[23]) S. 216.

„Sind ἕνωσις und ἔρως die Zentralbegriffe der Mystik, so ist πίστις das Schlagwort der protestantischen Religion" [24]).

Im folgenden gibt Heiler einzelne Charakteristika von Mystik und prophetischer Religion, und zwar in bezug auf weitere psychologische Eigenschaften [25]) (Ekstase — Gebet, reflektiert — naiv, bewußte Absichtlichkeit — Absichtslosigkeit, weiblich — männlich), auf die Gottesvorstellung [26]) (unpersönlich, aller anthropomorphen Züge bar — konkret und anschaulich), auf die Wertung der Geschichte [27]) (kein Wirken Gottes in der Geschichte — heiliger Wille Gottes), auf die Stellung zur Autorität — erhaben über jede Autorität, prophetische Offenbarung, geschichtliche Tatsachen, auf Sünde und Heil [28]), auf die Stellung zur Ethik [29]), zur sozialen Gemeinschaft [30]) (individualistisch, asozial — sozial, esoterisch — Verkündigung, tolerant — intolerant, kein Gemeinschaftsleben — gemeinschaftsbildend), auf die Stellung zur Kultur und Welt [31]), auf die Jenseitshoffnungen [32]), auf Monismus der Mystik — Dualismus der prophetischen Religion. Schlußcharakteristik [33]): „Gewiß ist die letzte psychologische Wurzel und die letzte ideelle Vorstellung beiden Typen gemeinsam: das Streben nach reinem Leben, nach Liebe und Heiligkeit und der Glaube an ein Höchstes, Absolutes, Transzendentes, in dem dieses Sehnen zur Ruhe kommt. Gewiß sind die Gegensätze unzählige Male in der Geschichte überbrückt und gemildert worden, am großartigsten in Augustinus und Franziskus, aber sie lassen sich nicht aus der Welt schaffen. Persönlichkeitsbejahende und persönlichkeitsverneinende Religion, geschichtliche und geschichtslose Erfahrung, Offenbarung und Ekstase, Prophetismus und Klosterwesen, Welteroberung und Weltflucht, Evangelium und Beschaulichkeit — die inneren Gegensätze sind zu gewaltig, als daß wir ein Recht hätten, eine Wesensidentität beider Typen zu behaupten." Heilers Thesen, in denen „Nachwirkungen der Ritschlschen Betrachtung" [34])

---

24) S. 217.
25) S. 218.
26) S. 219.
27) S. 221.
28) S. 224.
29) S. 225.
30) S. 227/230.
31) S. 230.
32) S. 232.
33) S. 234.
34) Vgl. Karl Ludwig Schmidt, Eschatologie und Mystik im Urchristentum, ZNTW. 1922.

nicht zu verkennen sind, haben nachhaltigen Eindruck auf die Theologie ausgeübt. Zwar gehen Tiele-Söderblom in der 5. Auflage ihres Kompendiums der Religionsgeschichte 1920 an Heiler vorüber [35]). Aber schon Wobbermin [36]) setzt sich mit ihm auseinander und kommt zu dem Endergebnis: „Im Hinblick auf die mystische Tendenz der Religion besteht für die Fassung des Begriffs Mystik eine doppelte Möglichkeit. Es kann alle Religion als Mystik bezeichnet werden, in der die mystische Tendenz [37]) stark ausgeprägt ist und das religiöse Leben beherrscht. In diesem Sinne ist dann zum Beispiel auch im Urchristentum und ebenso in der Reformation ... Mystik zu finden.

Man kann aber den Begriff Mystik auch auf diejenige Form der Religion beschränken, welche die mystische Tendenz in der ... einseitig-radikalen Weise durchzuführen sucht. Und diese Bestimmung des Begriffs ist aus historischen Gründen vorzuziehen. Dann muß man eben im Auge behalten, daß die Begriffe mystisch und Mystik auseinanderzuhalten sind, daß der erstere viel allgemeiner und viel weiter greift als der andere" [38]). Schärfer greift Meinertz Heilers Standpunkt an. Wie Grabmann [39]) kommt er — auf Grund von paulinischen Studien — zu völliger Ablehnung Heilers: „... widerlegt paulinische Art jene Scheidung zwischen der sogenannten mystischen und prophetischen Frömmigkeit innerhalb des Christentums, wie sie Fr. Heiler durchzuführen sucht ... Heiler selbst nimmt den Apostel als Herold prophetischer Art in Anspruch und muß auch zugestehen, daß für die von ihm charakterisierte Mystik eigentlich nur außerhalb des Christentums eine konsequente Durchbildung und reine Ausprägung möglich ist." „In Paulus verbinden sich eben vita activa und vita contemplativa und nähren und erklären sich gegenseitig" [40]).

---

[35]) Was nicht verwunderlich ist, da man 1920 kaum eine große Wirkung von Heiler erwarten konnte. Tiele-Söderblom unterscheiden (S. 180) Gefühls- und Willensmystik, wenden auf die erste die Prädikate der Ritschlschen Fixierung an und verstehen unter letzterer etwa dasselbe, was Heiler mit prophetischer Frömmigkeit bezeichnet.

[36]) Georg Wobbermin, Das Wesen der Religion, Leipzig 1921.

[37]) „Mystische Tendenz" gemeint als Versuch einer Ausschaltung aller Vermittlungen S. 292.

[38]) Wobbermin a. a. O. S. 300.

[39]) Grabmann, Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik, 1922, S. 65: „Der christliche Mystiker ist nicht ein selbstgenügsamer, einsamer Sonderling, sein Denken, Lieben, Suchen und Beten umfaßt in übernatürlich reiner, herzlicher, teilnehmender Liebe den Nebenmenschen."

[40]) Meinertz a. a. O. S. 9—10.

Am meisten ist die Stellung Heilers aber durch Erich Schaeder erschüttert worden[41]).

Nachdem er den Standpunkt Heilers dargestellt und seine Übereinstimmung mit dem Ritschls erwiesen hat[42]), lehnt Schaeder die Unterscheidung von Mystik und prophetischer Frömmigkeit, wie sie Ritschl und Heiler vollziehen, mit Berufung darauf ab, daß Ritschl von einem gegenwärtigen Wirken Christi überhaupt nichts wissen wollte, und fährt dann fort: „Dies ist aber ein Bestandteil der christlichen Frömmigkeit, der ... unmöglich von ihr abgetrennt werden kann ... Soll man denn nun Heilers engem Begriff von Mystik zu Liebe für diese Gewißheit und Erfahrung der unbedingtem Nähe des „geschichtlich-übergeschichtlichen" Jesus Christus im Glauben ... den Namen des Mystischen aufgeben? Ich fürchte, daß, selbst wenn ein Kreis von Forschern das durchführen wollte, das Unternehmen mißlänge. Denn der Titel der unio mystica für jene Christusverbindung sitzt, durch den Sprachgebrauch von Jahrhunderten gesichert, viel zu fest, als daß er jetzt durchstrichen werden könnte. Wenn das aber so ist, dann ist der mystische Einschlag der christlichen oder prophetischen Frömmigkeit in einer oder in der entscheidenden Richtung gesichert .... Man wird gut tun, die Heilersche Differenzierung ... aufzugeben. Man wird den Begriff der Mystik in einem weiteren Sinne, bei dem er auch das Prophetische in sich befaßt, zu nehmen haben[43]).

Die „Glaubensmystik", die Schaeder demgegenüber für die evangelische Theologie fordert, ist für ihn „charakterisiert durch den Zusammenhang mit der Geschichte Jesu Christi". Ferner dadurch, daß dieser geschichtliche Jesus Christus als der Erhöhte in ein tätiges Näheverhältnis zu den Glaubenden getreten ist, welches zugleich ein Näheverhältnis Gottes ist. Endlich dadurch, daß Christus und Gott bei aller ihrer wirksamen Gegenwart doch zugleich der endlichen Persönlichkeit gegenüber Größen einer anderen, übergeschichtlichen Ordnung der Dinge und unsichtbar sind. Dies gibt die eigentümliche Kombination von Mystik und Glaube[44]). Diese Glaubensmystik hängt an der Geschichte[45]), bindet den Christen an die Welt[46]); „das ist das Eigenartige der Geistes- und Glaubensmystik: Hier ist tiefste

---

[41]) Erich Schaeder, Das Geistproblem der Theologie, Leipzig/Erlangen 1924.

[42]) Schaeder S. 21.

[43]) Schaeder S. 22—23.

[44]) Schaeder S. 121—122.

[45]) Schaeder S. 123.

[46]) Schaeder S. 124.

Nähe Gottes zugleich tiefste Ferne, unmittelbare, wenn auch durch das Evangelium vermittelte Gegenwart Jesu Christi zugleich vollendete Jenseitigkeit des zu Gott Erhöhten. Diese Mystik ist im vollen Sinnne des Wortes paradox" [47]).

Auch R. Seeberg hat sich in seiner Dogmatik [48]) dem Standpunkt Heilers nicht anschließen können [49]); er hält an dem weiten Begriff von Mystik fest, wonach wir sagen dürfen, „daß das spezifische Merkmal der religiösen Mystik darin besteht, daß der menschliche Wille sich von dem göttlichen Willen erregt fühlt, ohne daß zu dieser Erregung rationale Zwischenglieder in Betracht kämen" [50]), und spricht von einer „voluntativen Erlebensmystik frischer und lebendiger Frömmigkeit" [51]).

Schließlich hat sich auch A. Deißmann gegen die Verengerung des Begriffs Mystik, die doch erst neuerem Schulgebrauch entstamme, gewendet. Er will Mystik im weiteren Sinne verstanden wissen und „jede Frömmigkeit, die den Weg zur Gottheit durch innere Erfahrung ohne rationale Vermittlung direkt gefunden hat, Mystik nennen" [52]). „Die Unmittelbarkeit der Verbindung mit der Gottheit ist für die Mystik konstitutiv" [53]). Als unzweideutigen Begriff für das, was er unter Mystik versteht, prägt er das Wort „Christ-Innigkeit" [54]).

Sehr wichtig für die endliche Fixierung des Begriffs ist, wie Deißmann im folgenden Mystik des näheren zu erläutern sucht: „In zweifacher Gabelung gehen ... die Typen der Mystik auseinander, je nachdem man entweder die Entstehung oder das Ergebnis des mystischen Erlebens prüft, und in einer reichen Fülle von Verschmelzungen und Symbiosen finden sich diese differenzierten Formen dann untereinander doch auch vereinigt".

I. „Es gibt agierende und reagierende Mystik, anabatische und katabatische Mystik. Der Mensch kommt zu Gott oder Gott kommt zum Menschen."

---

[47]) Schaeder S. 125.

[48]) Reinhold Seeberg, Christliche Dogmatik, Erlangen/Leipzig 1924.

[49]) Seeberg a. a. O. S. 64: „Diese Form der Mystik, die durch den Neuplatonismus auch tief in das Christentum eingedrungen ist und daher im üblichen Sprachgebrauch häufig die Bezeichnung „Mystik" für sich beschlagnahmt, ist in Wirklichkeit als eine Erscheinung der alternden Religion oder doch skeptisch gefährdeter Perioden in der Religionsgeschichte anzusehen."

[50]) Seeberg a. a. O. S. 42.

[51]) Seeberg S. 64.

[52]) Adolf Deißmann, Paulus 2. Aufl., Tübingen 1925; vgl. Karl Ludwig Schmidt, Eschatologie und Mystik im Urchristentum, ZNTW. 1922 S. 280; vgl. Wilhelm Weber, Christusmystik, Leipzig 1924.

[53]) Deißmann a. a. O. S. 118; vgl. auch S. 90/94.

[54]) Deißmann a. a. O. S. 107.

II. „Ziel des mystischen Erlebens ist entweder unio oder communio; entweder eine Einung mit Gott oder die Gemeinschaft mit Gott; ... egozentrische Mystik oder theozentrische Mystik“ [55]).

Heilers Unterscheidung von mystischer und prophetischer Frömmigkeit scheint mir vor allem durch die Arbeiten von Schaeder und Deißmann widerlegt zu sein. Hinzuzufügen wäre wohl noch, daß man bei dem Studium des Heilerschen Werkes [56]) von dem Eindruck nicht frei wird, daß der Verfasser ein einmal theoretisch gefundenes, nur bei wenigen religiösen Erscheinungsformen zutreffendes Schema an die ganze Religionsgeschichte anzulegen versucht, ohne daß es wirklich paßt. Muß doch Heiler selber zugeben, daß die Formen mystischer und prophetischer Frömmigkeit fast nie sich rein herausgebildet haben. Ob da nicht um einer Theorie willen, die, mag sie auch noch so klar und eindeutig erscheinen, der Wirklichkeit nicht gerecht wird, die Praxis religiösen Lebens vergewaltigt wird? — Vor allem aber scheint mir die Frontstellung des Heilerschen Angriffes durchaus falsch; die „mystische Betrachtungsweise“ in der Theologie hat zu ihrem Gegensatz nicht „prophetische Frömmigkeit“, sondern sie protestiert gegen jede Anschauung, die die Religion in Ethik, Logik oder Eschatologie zerlegen und das Irrationale, das die drei Seiten religiöser Anschauung und religiösen Lebens überhaupt erst zur Einheit werden läßt, negiert.

Mystik in dem weiteren Sinne, wie etwa Schaeder und Deißmann sie fassen, widerspricht weder dem philologischen Sinn des Wortes „μυεῖν“ noch dem kirchengeschichtlichen Gebrauch des Begriffs „Mystik“. So soll im folgenden unter Mystik [57]) jede Frömmigkeit verstanden werden, „die den Weg zur Gottheit durch innere Erfahrung ohne rationale Vermittlung direkt gefunden hat“.

Die einzelnen Typen der Mystik gehen von hier in vielfacher Gabelung auseinander, je nachdem man die Entstehung (agierende oder reagierende Mystik), das Ergebnis (communio- oder unio-Mystik), die persönliche Veranlagung des Frommen oder — und das scheint mir eine der wichtigsten Fragen zu sein — das Wesen der göttlichen Persönlichkeit untersucht, auf die Mystik sich richtet [58]). — So zahllose Einzelerscheinungen, die oft nichts Gemeinsames mehr zu haben scheinen, Mystik geschaffen hat, alle stimmen unter den Oberbegriff, den wir als Wesen der Mystik festzustellen suchten.

---

[55]) Deißmann a. a. O. S. 119—120.

[56]) Heiler a. a. O. S. 213.

[57]) In engem Abschluß an A. Deißmann a. a. O. S. 118.

[58]) Die letzten beiden Punkte fehlen in Deißmanns Definition, sind aber m. E. außerordentlich wichtig.

Man könnte schließlich noch fragen, ob es nicht geraten wäre, bei der völlig verwickelten Lage, wo fast jeder Forscher unter „Mystik“ etwas anderes versteht als der andere, den Begriff „Mystik“ durch ein anderes Wort zu ersetzen oder wenigstens eine der vorgeschlagenen Ergänzungen, „Glaubens- oder Geistmystik“ [59]), „Christinnigkeit“ [60]), Unterscheidung von „mystisch und Mystik“ [61]) anzunehmen. Aber ebensowenig wie „Mystik“ in unserem Sinne und „Religion“ oder „Frömmigkeit“ dasselbe bedeuten, ebensowenig glaube ich, daß sich einer dieser Begriffe, soviel im einzelnen auch für sie sprechen mag, in der wissenschaftlichen Sprache durchsetzen wird. Wir können getrost bei dem einfachen Begriff „Mystik“ bleiben, und das um so mehr, als innerhalb der christlichen Frömmigkeit und Theologie meist — wie auch in der vorliegenden Arbeit — von „Christusmystik“ die Rede sein dürfte und damit ein Begriff geprägt ist, der eine völlig eindeutige Sprache redet.

In diesem Sinne also wird im folgenden von der Christusmystik des Paulus gesprochen und nach ihren Nachwirkungen in den Apostolischen Vätern gefragt.

---

[59]) Schaeder vgl. früher.
[60]) Deißmann vgl. früher.
[61]) Wobbermin vgl. früher; vgl. E. Weber, Glaube und Mystik (Studien des apologetischen Seminars Heft 21. 1927).

II. Die Christusmystik des Paulus.

Die im Corpus Paulinum 164 mal vorkommende Verbindung der Präposition „ἐν" mit dem singularischen Dativ einer Bezeichnung Christi („ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ" 48 mal, „ἐν Χριστῷ" 34 mal, „ἐν Ἰησοῦ" 1 mal, „ἐν κυρίῳ" 40 mal, „ἐν αὐτῷ (= Χριστῷ)" 18 mal, „ἐν ᾧ (= Χριστῷ)" 11 mal, „ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι" und „ἐν τῷ ἠγαπημένῳ" je 1 mal) führt uns in das Zentrum der paulinischen Gedankenwelt und Frömmigkeit [1] [2].

Diese „von Paulus unter Benutzung eines vorhandenen Profansprachgebrauches geschaffene Formel . . . charakterisiert das Verhältnis des Christen als ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus. Dieser Gedanke, für welchen es in jedem sonstigen Verhältnisse des Menschen zum Menschen an einer Analogie völlig fehlt, können wir uns verdeutlichen durch die Analogie der den Wendungen ἐν πνεύματι und ἐν τῷ θεῷ zugrunde liegenden Vorstellung des Verweilens in einem der Luft vergleichbaren Pneuma. Die Frage, ob man den lokalen Grundgedanken der Formel im eigentlichen Sinne oder nur als theoretisches Hilfsmittel aufzufassen hat, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, doch hat die erstere Möglichkeit den größeren Grund der Wahrscheinlichkeit. In jedem Falle . . . ist die Formel der eigentümlich paulinische

[1] Adolf Deißmann, Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", Marburg 1892; vgl. Otto Pfleiderer, Der Paulinismus, Leipzig 1890, S. 214; Johannes Weiß, die Formel „ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ", Th. St. u. Kr. 1893; Wilhelm Karl, Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Apostels Paulus, Straßburg 1896; Julius Böhmer, Das biblische „im Namen", Gießen 1898; Wilhelm Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903, S. 20—22; Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments (2. Aufl.), Leipzig 1911, S. 367; H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments (2. Aufl.), Tübingen 1913; vgl. Hans Böhlig, ἐν κυρίῳ, in: Neutestamentliche Studien für Georg Heinrici, Leipzig 1914, S. 170ff.; Traugott Schmidt, Der Leib Christi (σῶμα Χριστοῦ), Leipzig/Erlangen 1919, S. 84—88; Meinertz a. a. O. S. 4; Adolf Deißmann, Paulus (2. Aufl.) S. 186.

[2] Vgl. die ausgezeichnete Zusammenstellung des Vorkommens der Formel bei A. Deißmann, Die neutestamentliche Formel S. 118—124.

Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen Christus" [3]).

Dieses Sichbefinden in Christus ist nicht nur ein Ruhen in der Gemeinschaft mit ihm, sondern ist vor allem als ein „Bewegtwerden von einer Kraft, als ein Getriebensein durch den erhöhten Herrn" zu verstehen [4]).

Die „ἐνέργεια" Christi, von der Paulus getrieben wird, zeigt sich besonders deutlich in der Formel „durch Christus" [5]). Diese Wortverbindung kommt in den paulinischen Briefen 34 mal vor. Sie bezeichnet: die Vermittlung der Weltschöpfung (1 Ko 8, 6 Kol 1, 16), die Vermittlung des gegenwärtigen Heils (Rö 5, 1. 2. u. a.), eine pneumatische Beeinflussung durch den Erhöhten (Tit 3, 6 u. a.), die Beeinflussung des Gebetslebens durch den Erhöhten (Rö 7, 25), die amtliche Legitimation des Apostels durch den Erhöhten (Rö 1, 5) und die Vermittlung des zukünftigen Heils (1. Thess 4, 14 u. a.) [6]). Bei ihr ist eine Beziehung auf das Erdenleben und den Kreuzestod Jesu unwahrscheinlich [7]), sie ist nirgends bloßes Ornament ohne bewußte Bedeutung [8]), sondern geht durchweg auf den pneumatischen Christus: „der vorzeitige Christus Mittler der Weltschöpfung, der erhöhte Christus Mittler des gegenwärtigen, der wiederkommende Christus Mittler des zukünftigen Heils; die pneumatische Einwohnung des Erhöhten in den Gläubigen, mit denen er eine mystische Gemeinschaft eingeht; die enge Verbindung mit der Gemeinde, die er sich als sichtbaren Leib geschaffen hat; endlich das unmittelbare Verhältnis zum Apostel: dies sind die Elemente der paulinischen Christusmystik, wie sie durch die Formel angedeutet werden". „Wo

---

[3]) Deißmann, Die ntliche Formel S. 97. Ich vermag mich jedoch den Einschränkungen, wie sie Joh. Weiß, Julius Böhmer, Hans Böhlig u. Traugott Schmidt bei der Exegese der oben genannten Stellen machen, etwa im Sinne einer „Zugehörigkeit zur Gemeinde Jesu Christi" oder „im Dienste des Herrn" (Böhlig a. a. O. S. 173) oder im Sinne einer „Bezeichnung der Berührung im allgemeinsten Sinne des Wortes" (Böhmer a. a. O. S. 52) nicht anzuschließen. Mir scheint Deißmann (a. a. O. S. 100) recht zu haben, wenn er schließt, „daß aus der Tatsache der Originalität der paulinischen Formel sich die Notwendigkeit ergibt, sie überall in gleicher Weise zu erklären". Doch vgl. die Einschränkung bei Deißmann, Paulus S. 111 f. Sehr wichtig ist m. E. die soziale Auffassung der Formel, wie sie Traugott Schmidt a. a. O. S. 155 gibt.

[4]) Traugott Schmidt a. a. O. S. 88.

[5]) Adolph Schettler, Die paulinische Formel „durch Christus", Tübingen 1907.

[6]) Vgl. Schettler a. a. O. S. 16.

[7]) Vgl. Schettler a. a. O. S. 4, doch auch S. 61 f.

[8]) Vgl. Schettler a. a. O. S. 61 f.

sie gebraucht wird, geschieht es, um den Anteil Christi an jeder Lebensäußerung des Gläubigen sicherzustellen" [9]). Überwiegt bei „ἐν Χριστῷ" die lokale Bedeutung, so tritt bei „διὰ Χριστοῦ" die persönliche Aktivität des himmlischen Christus stärker hervor [10]).

In ähnlicher Weise dienen die dem Apostel eigentümlichen Genetivverbindungen [11]) wie „Christus-Glauben", „Christus-Liebe", „Christus-Hoffnung", „Christus-Friede", „Christus-Sauftmut", „Christus-Barmherzigkeit", „Christus-Geduld", „Christus-Gehorsam", „Christus-Wahrheit", „Christus-Furcht", „Christus-Beschneidung", „Christus-Leiden", „Christus-Trübsale", ebenso wie die mit Christusgenetiven zusammengesetzten Personenbezeichnungen „ἀπόστολος", „διάκονος", „ὑπηρέτης", „λειτουργός", „στρατιώτης", „δοῦλος", „ἀπελεύθερος", als Ausdrucksmittel seiner Christusgemeinschaft. „Überall ist dabei vorausgesetzt, daß diese einzelnen Erlebnisse oder seelischen Bestimmtheiten des Christen in der mystisch pneumatischen Gemeinschaft mit Christus stattfinden." [12]) Gerade sie zeigen uns die Eigenart paulinischer Christusmystik, in der „die mystischen und die nichtmystischen Aussagen über Christus in unmittelbarem Gleichgewicht stehen" [13]).

Wer ist nun aber der Christus, in dem „Paulus lebt und webt", „durch den getrieben er handelt", dessen „Christus-Glaube" in seinem Herzen wohnt? [14])

Paulus gibt selber 2 Ko 3, 17 die Antwort: „ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν" [15]). Dies Pneuma, das nichts Fleischliches (1 Ko $15_{35\,ff}$), nichts Irdisches (1 Ko $15_{47\,ff}$) ist, wird vom Apostel nicht definiert; es kam ihm nicht so sehr darauf an, das Wesen als die Wirkungen des Geistes zu bestimmen. Er ist die große überweltliche Realität, die dem Menschen das Auge auftut für die Ewigkeit und Herrlichkeit Gottes und für die Wege seines Wirkens (1 Ko 2_{10}), er ist die belebende und treibende, befreiende und erhebende Kraft, die — im

---

[9]) Vgl. Schettler a. a. O. S. 61 f.

[10]) Vgl. Schettler a. a. O. S. 76.

[11]) Vgl. Otto Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches, Gütersloh 1924; Deißmann, Paulus S. 127.

[12]) Deißmann, Paulus S. 127.

[13]) Schmitz a. a. O. S. 264.

[14]) Vgl. Köstlin a. a. O.; Erich Schaeder, Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus, Gütersloh 1893; Wilhelm Karl, Heitmüller, Feine, Weinel a. a. O.; vgl. Wilhelm Bousset, Kyrios Christos, Göttingen 1913; Böhlig a. a. O.; Reinhold Seeberg, Der Ursprung des Christenglaubens, Leipzig 1914; Traugott Schmidt, Meinertz, Deißmann, a. a. O.

[15]) Vgl. 1 Ko 15_{45} 6_{17}.

Gegensatz zu allem Sarkischen stehend — dem sündigen Christenleben einen Abglanz des Lebens in der Vollendung gibt; er ist schließlich eine übernatürliche Kraft, die nicht gedacht werden kann ohne eine substantielle Grundlage. Aber dies *πνεῦμα* ist bei Paulus nie wie so oft in der hellenischen Umwelt eine unklare, verschwommene Größe: sie bekommt Halt und Gehalt durch die Verbindung mit Christus.

So wenig Bedeutung für Paulus im allgemeinen das irdische Leben Jesu hat, so sehr er für den Apostel vor allem der „Erhöhte" (Phil 2_9), „zur Rechten Gottes" (Kol 3_1 u. a.) ist, der als Richter in Kürze zur Erde kommt, so sehr steht im Mittelpunkt paulinischer Betrachtungsweise der „*ἐσταυρωμένος*" (Gal 3_1 1 Ko 1_{23} 2_2), der als der Gekreuzigte der Lebendige ist, dessen Blut nicht nur Erlösung für unsere Sünde ist, sondern der Lebendige, mit dem wir in „Blutsgemeinschaft" leben (1 Ko 10_{16} Rö 3_{25} 5_9 Eph 2_{13}), mit dem wir leiden und auferstehen. Dieser „*ἐσταυρωμένος*" hat darum so großen Einfluß auf die Menschheit, weil nicht nur in seinem irdischen Leben „*τὸ πνεῦμα*" Inhalt seines Wesens war, sondern weil er als der Erhöhte die Verkörperung des heiligen Gottesgeistes ist. Für Paulus ist das Erlebnis des „in-Christus-sein" dasselbe wie „im-Geiste-sein".

„Gottessohnsgemeinschaft" und „Geistesgemeinschaft" sind bei ihm Parallelen (1 Ko 1_9 Phil 2_1 Rö 8_{10}). Christus lebt in ihm (Gal 2_{20} u. a.), und der Geist wohnt in uns (Rö 8_9 1 Ko 3_{16} 6_{10}). Christus tritt fürbittend für uns vor den Vater (Rö 8_{34}), und der Geist hilft unserer Schwachheit auf (Rö 8_{26}). Glaube, Gerechtigkeit, sich befinden, sich freuen, geheiligt, versiegelt werden, Gottestempel, ein Leib — das alles und mehr erlebt der Christ „*ἐν Χριστῷ*", aber auch „*ἐν πνεύματι*" [16]).

Dieser pneumatische lebendige Christus, dessen Wirken den Menschen mit seiner ganzen Person ergreift und erfüllt, der ihn umwandelt zur „*καινὴ κτίσις*", lebt in Paulus, und diese mystische Gemeinschaft „macht dem Apostel alles das, was wir den „historischen" Christus nennen, alles das, was auf Golgatha kulminierend, ihm als Jesus-Überlieferung vertraut geworden war, zur Gegenwart" [17]).

Paulus faßt seine ganze Christuserfahrung in der Bezeichnung Christi als des „*κύριος*" zusammen. Die Benennung der Christen als „*οἱ ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*" (1 Ko 1_2) und die besondere Betonung des Wortes „*ὄνομα*" (Phil 2_9) beweisen, daß es sich bei „*κύριος*" um eine Kultbezeichnung handelt [18]).

---

16) Vgl. Deißmann, Paulus S. 110.
17) Vgl. Deißmann, Paulus S. 114.
18) Bousset a. a. O. S. V.

Die Gleichstellung von „κύριος“ und „πνεῦμα“ bildet die Voraussetzung, daß der Erhöhte Gebete erhört (Kol 3_{16} f 2 Ko 1_{20} 12_{8}), Bekenntnisse entgegennimmt (Rö 10_{9}) und durch die sakramentalen Handlungen (1 Ko 6_{11}; 10_{21}; 11_{21}) in den Gläubigen Wohnung nimmt. Während die sonstige neutestamentliche Literatur das aus dem Hellenismus stammende „κύριος“ bald von Gott, bald von Christus gebraucht, versteht Paulus unter „κύριος“ in den ca. 266 Fällen, in denen er es in eigener Rede gebraucht[19]), fast ausschließlich Christus, den er niemals Gott nennt. Paulus deutet diesen Kyriosnamen mit vollem Bewußtsein als אֲדֹנָי, als den göttlich zu verehrenden Bundesgott (Phil 2_{9}). So gehören Kyriosname und Christuskult untrennbar zusammen: der „κύριος“ ist der Herr, der über dem christlichen Gemeinschaftsleben waltet, wie es namentlich im Gemeindegottesdienst, also im Kultus, sich entfaltet. „Um den ‚κύριος‘ schließt sich die Gemeinde in gläubiger Verehrung zusammen, seinen Namen bekennt sie, unter Anrufung seines Namens tauft sie, sie sammelt sich um den Tisch des Herrn, seufzt in inbrünstigem Ruf Maranatha . . ., unter Anrufung seines Namens tut man Wunder und treibt Dämonen aus“ [20]).

Das ist die „Christologie“ des Apostels, die in ihrer ganzen Beziehung auf die Praxis, sei es des Einzelnen, sei es der Gemeinde, mit besonderer Deutlichkeit zeigt, wie kultisch bedingt die paulinische Frömmigkeit ist: der pneumatische Christus, der als der „ἐσταυρωμένος“ der lebendige ist, der „κύριος“, das ist die Kraft, die dem Leben des Apostels und seiner Gemeinden Triebkraft und Leidensfähigkeit schuf.

Das grundlegende Erlebnis der Christusmystik des Paulus ist seine Bekehrung vor den Toren von Damaskus [21]).

Wenn es wohl auch zu weit geht, wie Holsten, Pfleiderer [22]) und Weizsäcker das ganze „System des Paulus“ aus dem Damaskuserlebnis ableiten zu wollen, so steht doch fest, daß diese Stunde, die dem Apostel die innere Gewißheit brachte, daß Jesus der Gekreuzigte der Messias sei, die den plötzlichen Umschlag vom Christusfeind zum Christusgläubigen in ihm hervorrief, die nicht ein Tun, sondern ein „Erleiden“ [23]) des Apostels bedeutete, der Anstoß „zur reagierenden

---

[19]) R. Seeberg a. a. O. S. 27, wobei die alttestamentlichen Zitate in den Paulusbriefen nicht mitgerechnet sind.

[20]) Bousset a. a. O. S. 105; vgl. Heitmüller a. a. O.

[21]) A Gesch 9_{1ff} 22_{3ff} 26_{10ff} Gal 1_{15} 1 Ko 15_{8} 1 Ko 9_{1} Phil 3_{12} Gal 1_{16} Eph 3_{3} 2 Ko 4 Gal 2_{20}.

[22]) In seinen frühen Schriften über Paulus.

[23]) Feine a. a. O. S. 253.

Mystik, einer mystischen Initiation aus göttlicher Initiative“ [23a]) war, die ihn mit einer unbezwinglichen Kraft zu einer Zeit ergriff, als das Gegenteil von Willigkeit der Unterwerfung unter das Evangelium in ihm war (Phil 3_6). Wir stehen hier vor der eigenartigen ekstatischen Begabung des Paulus, der öfter unter dem Einfluß von Offenbarungen und Traumgesichten gehandelt hat [24]), der auch in seinem späteren Leben außergewöhnlicher Einzelerfahrungen gewürdigt war [25]). So selten diese Offenbarungen auch waren, alles, was man die Christusmystik des Paulus nennen kann, basiert auf ihnen. Damaskus vor allem bedeutet für Paulus den Umschwung vom agierenden Mystiker zum reagierenden [26]).

Was Paulus vor Damaskus erlebte, ward ihm ständiger Besitz. Die Kraft, die in ihm wirkt, geht nicht nur von Christus aus (1 Ko 5_4; 2 Ko 4_{10-12}; 12_9 13_3 Phil 3_{10-21} Kol 1_{29}), nein, Christus selber ist diese Kraft (1 Ko 1_{24}). Der alte Paulus ist vor Damaskus gestorben, sein Leben heißt fortan Christus (Phil 1_{21}; 1 Ko 6_{17}).

Für dieses „Leben in Christus“ gebraucht Paulus den terminus technicus „*πίστις*“ [27]). Dieser Glaube ist für Paulus nicht in erster Linie Vertrauen, sondern Annahme, ein Empfangen der göttlichen Gaben. „Er ist also . . . die Aufnahme Christi ins Herz, das Eingehen in ihn. Er ist also nicht nur Bedingung oder Voraussetzung der Vereinigung mit Christus, er ist gewissermaßen ihre subjektive Seite und so wesentlich, identisch mit ihr.“ Der Glaube ist „Zusammenschluß mit dem Heilsobjekt selbst zur mystischen Liebes- und Lebenseinheit“ [28]).

Freilich legt Paulus, wenn er von „Glauben“ spricht, nicht immer die ganze Fülle christlicher Erfahrung in diesen Begriff, sondern verwendet ihn bisweilen im alttestamentlichen oder in einem abgeschwächten urchristlichen Sinn. Rö 3_6 ist Gottes „*πίστις*“ = „Treue“. Rö 1_5 10_3 16_{26} wird Gehorsam gegen Gottes geoffenbarten Heilswillen und Heilsweg als Hauptmerkmal des Glaubens hervorgehoben, und ähnlich ist der Glaube 2 Thess 2_{13} Rö $10_{16\,f}$ Annahme des Evangeliums. Zu-

---

[23a]) Deißmann a. a. O. S. 105.

[24]) Gal 2_2 A Gesch 16_9 18_9 $27_{23\,ff.}$

[25]) 1 Ko 14 2 Ko 12; vgl. Lehmann a. a. O. S. 49; R. Otto a. a. O. S. 89f.

[26]) Vgl. den Kampf des Paulus gegen die agierende Mystik 1 Ko 12 bis 14, vgl. auch 1 Ko 15, Gal 2.

[27]) Köstlin a. a. O. S. 35—44; Pfleiderer a. a. O. S. 168—178; Karl a. a. O. S. 31—47; Feine a. a. O. S. 362—380; Weinel a. a. O. S. 315, 341, 362; Traugott Schmidt a. a. O. S. 115, 124; R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Berlin 1920 (2. Aufl.), S. 10; Karl Ludwig Schmidt, Eschatologie und Mystik im Urchristentum ZNTW. 1922, S. 293—302; Deißmann, Paulus S. 107 f, 127 ff.

[28]) Traugott Schmidt a. a. O. S. 115.

geständnisse an den populären christlichen Gebrauch, nach welchem Glaube vertrauensvolle Annahme der Heilspredigt ist und Anerkennung, daß sie auch für die eigene Person gilt, ohne daß der mystische Gedanke der Einverleibung in Christus und dessen Lebensgemeinschaft in Frage kommen, liegen vor, wenn Paulus von Mängeln des Glaubens spricht 1 Thess 3_{10}, von Schwachen und Starken im Glauben Rö 14_{1ff}; 15_1, wenn er Glaube und Liebe unterscheidet 1 Thess 1_3 3_6 Kol 1_4 Eph 1_{15}[29]). So ist auch 1 Ko 13, wo Hoffnung und Liebe neben Glauben stehen, ein abgeschwächter Glaubensbegriff angewendet. Auch bedeutet *πίστις* schon bisweilen den Inhalt des christlichen Glaubens (Eph 4_5).

Durch die „*κοινωνία*" mit Christus (1 Ko 1_9 10_{16} Phil 1_{19}) wird der Mensch eine „*καινὴ κτίσις*". Die „*πίστις*" ist das Kraftzentrum; aus ihm gehen alle neuen Eigenschaften des Menschen hervor, Rechtfertigung, Versöhnung, Erlösung, Vergebung und Sohnesannahme, dazu Heiligung und Wiedergeburt.

Trotz seines „Christusglaubens" hat sich Paulus nie für vergottet oder verchristet gehalten. Wenn es auch Stellen in den Paulusbriefen gibt, wo der Vorwurf der Gegner, Paulus verkündige sich selber (2 Ko 4_5), fast berechtigt erscheint[30]), immer weiß Paulus sich als Glied am Leibe Christi, das „Gemeinschaft" mit dem „*κύριος Χριστός*" sucht und besitzt (Phil 3_{12}). Die überströmende Fülle neuer Lebenskräfte, die durch und seit Damaskus im Glauben über den Apostel gekommen ist, hat keine magische Verwandlung, keinen Rausch von Verzückten, aus welchem gähnende Faulenzer aufwachen[31]), bei Paulus hervorgerufen, sondern der heilige Geist Christi, der über ihn kam, hat bei ihm und den Menschen, die „Christum angezogen haben" (Gal 3_{27}), die „Ergriffene" sind, das sittliche Leben geheiligt und gereinigt. Es ist nicht in erster Linie eine Gefühlsmystik, der sich Paulus hingegeben hätte; nein, der in ihm wohnende „heilige" Geist hat vor allem seinen Willen erfaßt und ihm neue Kraft zu seinem Leben geschenkt[32]).

Mystik und Ethik sind für Paulus nicht Gegensätze, sondern eine Mystik ohne Ethik wäre für ihn nicht denkbar.

Aus den Christuserfahrungen des Apostels entsprang nicht nur ein neues sittliches Handeln, sondern auch ein neues Gebetsleben[33]).

---

[29]) Feine a. a. O. S. 368.

[30]) Kol 1_{24} 1 Ko 5_4 2 Ko 11_9 11_{10}.

[31]) Tr. Schmidt a. a. O. S. 123—124.

[32]) Vgl. R. Seeberg, Die Lehre Luthers (DG. S. 310), Leipzig 1917: „Voluntaristische Mystik" ist „das Innewerden der uns im Innersten bestimmenden geistigen Lebensenergie".

[33]) Vgl. Eduard von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit,

Paulus selber nennt als Kennzeichnung der Christen „*ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ (1 Ko 1_2 16_{22} Kol $3_{16f.}$ Rö $10_{4.12}$; Phil 2_{10}; 2 Ko 12_8; 2 Tim 2_{22}). Christus kommt göttliche Verehrung zu (2 Thess 1_{9f} Rö 10_{13} Phil 2_{10}). Darum betet der Apostel zu Christus wie zu Gott (1 Thess 3_{11f} 2 Ko 12_8 1 Ko 16_{22}). Meistens betet Paulus freilich zu Gott[34]; aber da gerade die Gebetsstunden es sind, wo die neuen Erlebnisse mit solcher Kraft über ihn kommen, daß der Geist sich seiner Schwachheit mit unaussprechlichem Seufzen annehmen (Rö 8_{26ff}) oder Paulus laut rufen muß: „Abba, unser Vater!“ (Gal 4_6 Rö 8_{15}), da er auch oft „durch Jesus Christus“ betet, dürfen wir bei der Betrachtung der Christusmystik des Paulus an seinem Gebetsleben nicht vorübergehen. Wir vermögen wohl nicht nachzuprüfen, wie weit Gott, zu dem er betete, für den Apostel deutlich wurde in den Zügen Christi, das Eine aber ist ganz gewiß: die Gebetsfreudigkeit zu Dank und Preis, zu Bitte und Fürbitte, ob Gebet im Geist oder in der Vernunft, ob im lauten Schrei oder im stillen, unaussprechlichen Seufzen, das Beten ohne Unterlaß wächst hervor aus der Kraft des Geistes Christi, der ihn trägt. Weiter ist es nicht schwer, aus den Doxologien der Briefe, vor allem aus Epheser und Kolosser, Material genug zu erheben, das im Gemeindegottesdienst sicherlich als direkt an Christus gerichtetes Gebet gebraucht wurde.

Aber mit alledem stehen wir noch nicht auf der vollen Höhe der Christusmystik des Paulus. Erst wenn wir von der Betrachtung der Individualmystik zur sozialen Frömmigkeit des Apostels übergehen, vermögen wir seine Christusmystik wirklich zu überschauen; und von hier aus gewinnt auch manches von dem schon Gesagten ein neues Gesicht. Die Christusmystik des Paulus gipfelt in dem Verhältnis des lebendigen Christus nicht zum einzelnen, sondern zur Gemeinde, zum „*σῶμα Χριστοῦ*“, gipfelt in dem Satz: „*ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συνβιβαζόμενον αὔξάνει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ*“ (Kol 2_{13}).

Die „*ἐκκλησία*“[35] ist für Paulus nicht eine Organisation, sondern ein Organismus, könnte man schlagwortartig sagen, dessen Einheit durch den Geist Christi gewährleistet ist[36].

Leipzig 1901; Feine a. a. O. S. 195; R. Seeberg, Der Ursprung des Christentums, Leipzig 1914; K. L. Schmidt a. a. O. S. 340—344.

[34]) Ausnahmen: 2 Ko 129, Maranatha.

[35]) Traugott Schmidt a. a. O. S. 117—253; Köstlin a. a. O. S. 61; Joh. Weiß, Das Urchristentum S. 487 ff; Pfleiderer a. a. O. S. 166; Deißmann, Paulus S. 160—165.

[36]) Zur Idee der Gesamtpersönlicheit vgl. Tr. Schmidt S. 133.

Die „ἐκκλησία" ist der Organismus, in dem Christus lebt; sie ist „σῶμα Χριστοῦ" (1 Ko 12_{27}; Kol $1_{18.\,24}$; Eph $1_{22\,f}$ 4_{12}), die einzelnen Christen sind Glieder dieses Leibes (1 Ko 12_{27} Eph 5_{30}). In der Gesamtpersönlichkeit der Ecclesia „gewinnt die geistige Person des gegenwärtigen, pneumatischen Christus ein Organ ihres Wirkens, ein Soma, in dem sie anschaulich, körperlich zur Erscheinung kommt"[37]). So ist der gegenwärtige Christus eine volle Persönlichkeit aus Geist und Leib, „wenn auch eine Persönlichkeit von überindividueller Ausdehnung, deren Geist die Fülle des göttlichen Pneuma, deren Leib jene Gesamtpersönlichkeit ist, die von diesem Geist durchdrungen ist"[37]).

Die Ecclesia heißt „πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ" (Eph 4_{12f} 1_{23}) als „Fülle Christi", in der sich die Fülle der Geisteskräfte Christi verkörpert. Im „σῶμα τοῦ Χριστοῦ" sind alle Unterschiede aufgehoben durch den einen Geist, der alle Glieder lenkt, ist die „ἐκκλησία" „εἷς ἐν Χριστῷ", „καινὸς ἄνθρωπος", „καινὴ κτίσις" (Gal 3_{28ff}). So ist Christus alles in allem, ist die Einheit, die alle Einzelnen in sich zusammenschließt. Diesen neuen Menschen anziehen, heißt Christum anziehen (Eph 4_{24} Rö 13_{14} Eph 2_{15} Gal 5_6 6_{15}). — Hier zeigt sich, daß das „εἶναι ἐν Χριστῷ"[38]) ganz erst in der Gemeinde möglich ist. So ist die Gemeinde als „σῶμα Χριστοῦ" im tiefsten dem einzelnen Individuum übergeordnet; die Gemeinde und nicht der einzelne Mensch entspricht dem pneumatischen, lebendigen Christus.

Im Epheser- und Kolosserbrief (Eph 1_{22f} 4_{15f} 5_{22f} Kol 1_{18} 2_{19}) erscheint in einer durch Bekämpfung der Irrlehre bedingten durchaus logischen Fortsetzung des Bildes vom „σῶμα Χριστοῦ" Christus als Haupt der Gemeinde, d. h. er schließt alle Glieder der Gemeinde zu einem Organismus zusammen, leitet sie und gibt ihnen Kraft zu starkem Werden, wobei im Epheserbrief mehr die Zusammengehörigkeit von Christus und Gemeinde, im Kolosserbrief mehr seine überweltliche Erhabenheit über sie hervorgehoben wird.

Hier wird das Haupt kaum mehr als Glied des Leibes empfunden, sondern dem „πᾶν τὸ σῶμα" tritt die „κεφαλή" als der herrschende Teil gegenüber.

In dieses „σῶμα", dessen „κεφαλή" Christus ist, strömt das „πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ" über (Eph 4_{13} vgl. 1_{23}; Kol 1_{19} 2_{9f} Eph 3_{19}). Dies „πλήρωμα", das durchaus dem „πνεῦμα" der älteren Briefe entspricht, ist die Fülle des Gottesgeistes (Kol 1_{19} 2_9) ebenso wie das Erfülltsein mit ihm (Eph 1_{23} 3_{19} 4_{12}), ja, die Gemeinde selber ist „πλήρωμα Χριστοῦ" (Eph 1_{23}), weil sie vom Wesen des pneumatischen

---

[37]) Tr. Schmidt a. a. O. S. 144.
[38]) Tr. Schmidt a. a. O. S. 153.

Christus erfüllt ist. So ist durch die Verbindung des „πλήρωμα"-Gedankens mit dem des Hauptes die „σῶμα"-Vorstellung der älteren Briefe in die neue Form des Bildes mit hineingenommen.

Das Interesse des Paulus gilt also weniger dem Heil des einzelnen Menschen, der es nur als Glied des „σῶμα Χριστοῦ" finden kann (Eph 2_{13-16}), als der Schöpfung einer neuen Menschheit, deren Teil der einzelne ist, einer Ecclesia, die, weil von himmlischen Kräften geleitet, eine überirdische Größe ist[39]).

Der Apostel betrachtet die Gemeinde aber nicht nur als „σῶμα Χριστοῦ", sondern auch als Familie und als Tempel. Familie sind die Christen nach 1 Ko 13, Menschen zusammengehalten durch das Band der ἀγάπη, die ihnen vom Geiste Gottes geschenkt wird, ein Tempel ist der einzelne Christ (1 Ko 6_{19}), vor allem aber die Gemeinde (1 Ko $3_{16\,f}$ 2 Ko $6_{16\,ff}$ Eph $2_{20\,ff}$), weil im einzelnen wie in der Gemeinde Gott wohnt. Dieser Tempel ist, während Gott schon in ihm seine Wohnung genommen hat, noch im Bau und muß immer mehr „erbaut" werden (1 Ko $3_{10\,ff}$).

Was zum Bau des „σῶμα Χριστοῦ" beiträgt, ist nicht Menschenwerk, sondern Wirken des göttlichen Geistes. Die „Gnadengaben" („χαρίσματα"), die der Christ durch Gottes Kraft empfängt, sind (nach 1 Ko 12_{4-6}) ihm als „Dienstleistungen" („διακονίαι") und „Kraftwirkungen" („ἐνεργήματα") zur Förderung der christlichen Gemeinde verliehen. Jede individuelle Begabung in der Gemeinde schließt eine individuelle Aufgabe im Dienste der Gemeinde in sich, also die Berufung zu einem Amt beruht auf der besonderen Befähigung des Einzelnen durch außerordentliche Geistesbegabung. Gerade hier erweist sich die soziale Gesamthaltung der Christusmystik des Paulus. Die Geistbegabung des Apostels, der selber Pneumatiker und Ekstatiker war, wie die der Gemeinde sollte im Sinne des Lebens und Wesens Jesu zur Erbauung und zum Nutzen der Gemeinde (1 Ko $14_{12,3,5,26}$ 12_7), der Ordnung und dem Frieden dienen (1 Ko $14_{33,40}$) „διακονία", „κυβέρνησις", „λόγος σοφίας", „λόγος γνώσεως", „(διδαχή)", „ἀποκάλυψις", „(προφητεία)", „γένη γλωσσῶν", „ἑρμηνεία γλωσσῶν", „διάκρισις πνευμάτων"[40]), alles, was die Gemeinde zu ihrem Aufbau braucht, wird ihr vom Geist dargereicht, alle aber haben ihren tiefsten Sinn in der „ἀγάπη", in der vollendeten sittlichen Liebeskraft, mit der Christus unter den Seinen wirkt.

Ein Geschenk der vom Geiste Christi durchwalteten Gemeinde

---

[39]) Vgl. Tr. Schmidt a. a. O. S. 252—253.
[40]) Vgl. 1 Ko $12_{8-10,28}$ 14_{26} Rö 12_{6ff} Eph 4_{11}.

an ihre Glieder sind auch Taufe und Abendmahl[41]), in denen der im Augenblick der Feier besonders nahe Herr mit seiner Kraft sich zu den Gläubigen neigt. Wenn auch die Taufe für Paulus selber nicht die Herstellung seines „Christusglaubens“ war und er das Taufen nicht als seinen Beruf anerkannte, auch er war überzeugt von der mystischen Macht dieser Handlung (Rö Kol 2_{11} Gal 3_{26} 1 Ko 12_{13} Tit 3_5 Eph 4_4 Kol 2_3 Eph 5_{26} Kol 1_{13}). Reinigung von Sünden, Ausziehen des sündigen Fleischesleibes, Absterben der Sünde, Lebenserneuerung, Wiedergeburt, alles das erhält der, über dem die Taufformel gesprochen wird. Paulus gebraucht als heilige Formel für die Taufe „*βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα*“ oder „*ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*“. Für die erstere Wendung setzt er bisweilen „*βαπτίζειν εἰς Χριστόν* (*Ἰησοῦν*)“ und will dadurch in ganz besonderer Weise die mystische Bedeutung der Taufe kennzeichnen, denn „*βαπτίζειν εἰς Χριστόν*“ bedeutet ein „Taufen in Christus hinein“, besser ein „Eintauchen in Christus“. So werden die Gläubigen, über denen der „Name“ Christi gesprochen wurde[42]), in Christus versiegelt, wie (Rö 4_{11}) die Beschneidung für Abraham das Siegel („*σφραγίς*“) war für den ihm von Gott geschenkten Zustand der Gerechtigkeit.

Auch das Abendmahl ist für Paulus nicht die Ursache der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn, sondern eine Äußerung dieser Gemeinschaft (1 Ko 10_{16}); es „stellt die Gemeinschaft nicht her, sondern dar“ [43]). Als magisch wirkend sind weder Taufe noch Abendmahl gedacht (1 Ko 10_{1-15}). — Der Apostel ist zeitlebens seiner pharisäischen Erziehung zu treu geblieben, um nicht zu wissen, daß man den Heiligen Israels nicht mit heiligen Formeln nach Art der Mysterienreligionen herbeizitieren kann, sondern daß in jedem Fall Gott der Gebende, der Gnädige ist. — Brot und Wein, die die Gemeinde bei dieser Feier genießt, werden von Paulus zu dem im Tode geopferten Leib und Blut Christi in Beziehung gesetzt, werden als der hingeopferte Leib und das für die Seinen vergossene Blut Christi der Gemeinde gereicht.

---

[41]) Pfleiderer a. a. O. S. 202f, 252ff; Adolf Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, 1892; Friedrich Spitta, Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls; Albrecht Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903; Heitmüller a. a. O.; O. Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums, 1905; Feine a. a. O. S. 361—392, S. 491—503; Weinel a. a. O. S. 367; Joh. Weiß a. a. O. S. 355—362, S. 488 bis 509; Kurt Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, Leipzig/Erlangen 1921; Deißmann, Paulus S. 115f.

[42]) Vgl. Tr. Schmidt a. a. O. S. 41 über die Bedeutung des Namens.

[43]) Deißmann, Paulus S. 116.

Aber das Herrnmahl ist nicht nur Gedächtnisfeier, sondern „Verkündigung des Todes Christi“ in Gestalt einer Kulthandlung. Indem die Gemeinde in feierlicher Handlung wiederholt, was Christus am Vorabend seines Todes getan, eignet sie sich den Segen des ersten Abendmahles immer von neuem an, nämlich Sündenvergebung und Teilnahme an dem von Christus gestifteten Bund. — Aber dem Apostel umfaßt der Genuß des Abendmahles noch mehr. In 1 Ko $11_{27,29}$ ist unverkennbar die Vorstellung die, daß jeder Einzelne, der am Mahle teilnimmt, Leib und Blut Christi real genießt.

Freilich meint Paulus mit dem Blut und Leib nicht Christi irdischen Leib — nicht die Erinnerung an den Tod Christi ist das Zentrum des Abendmahles —, im Mittelpunkt steht („*πνευματικὸν βρῶμα*“, „*πνευματικὸν πόμα*“) die Verbindung mit dem gegenwärtigen pneumatischen Herrn. Denn auch der pneumatische Christus hat Leib und Blut und gibt im Abendmahl den Seinen Anteil an seinem Wesen [43a]).

Der gemeinsame Genuß des einen Brotes, des Leibes Christi, schließt die Essenden zur Einheit zusammen. Wie sie von einem Leibe essen, so werden sie ein Leib, nämlich der mystische Leib Christi (1 Ko 10_{17}), die Kirche. So ist das Abendmahl zugleich Gemeinschaftsmahl, d. h. gemeinschaftsbildende Feier.

An die sakramentalen Handlungen, vor allem an die Taufe, schließt sich eine eigenartige Betrachtungsweise des Paulus an. Der Christ hat mit Christus den Tod erlitten (Rö $6_{1\,ff}$ 7_4 Kol 2_{20} Phil 3_{10}), er ist mit ihm gekreuzigt (Rö 6_6 Gal 2_{19} 5_{24} 6_{14}) und begraben (Rö 6_4 Kol 2_{12}). Wer in Christus lebt, leidet mit ihm, seine Leiden sind „Christusleiden“ (2 Ko 1_5 Kol 1_{24} Rö 8_{17} Phil 3_{10} 1_{20} Gal 6_{17}), er wird auch mit Christus auferstehen und leben (Rö $8_{10\,f}$ 2 Ko 4_{14} 13_4 Phil $3_{10\,f}$) und verherrlicht werden (Rö 8_{17} Kol 3_4); er ist sogar schon mit Christus auferweckt und „lebt“ schon jetzt mit ihm (Rö 6_{44} 8_{11} Eph $2_{5\,f}$ Kol $2_{12\,f}$ 3_1 Gal $2_{12\,f}$); er ist schon jetzt im Himmel (Eph 2_6). Das alles ist sicherlich nicht symbolisch gemeint, es ist auch gewiß nicht ein bloßes Nacherleben, von dem der Apostel hier spricht, es ist ein Mit-(„*σύν*“) Erleben mit Christus. Hier zeigt sich eine „*κοινωνία τοῦ Χριστοῦ*“, eine Gemeinschaft mit seinen Erlebnissen (1 Ko 1_9 $10_{16\,f}$), ein Zusammenwachsen mit ihm (Rö 6_5), das eben dadurch vermittelt wird, daß Christus in den Gläubigen wohnt. Mag dieses „normale Stück seines Christenstandes“ [44]) von hellenistischen

---

[43a]) Vgl. Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, S. 222, S. 224: „real“, S. 226: „mystische Auffassung“, S. 252: „Corpus mysticum der Gemeinde“.

[44]) Deißmann, Paulus S. 142/43.

Kulten beeinflußt sein oder von dem jüdischen Urbild[45]), auf jeden Fall stehen wir hier auf der Höhe paulinischer Christusmystik, auf einer Höhe, die gerade an diesem Punkte die historischen Beziehungen der Frömmigkeit des Paulus besonders klar hervortreten läßt.

Die Neuwerdung des Menschen von Gott aus durch Christus ist ein „*μυστήριον*", ein Geheimnis freilich, das zugleich „*εὐαγγέλιον*" ist, ein Dunkel, das durch Christus seiner Gemeinde offenbar (1 Ko $2_{10\,ff}$) geworden ist. Wer sich vom Geiste sittlich umgestalten und erneuern läßt, der gehört zu den „*πνευματικοί*", denen sich von Gott offenbarte Erkenntnis öffnet. Diese „*γνῶσις*"[46]), ein Charisma Gottes, ist unmittelbares Erleben und Erfahren, eine intuitive, durch Selbsterschließung Gottes an den Menschen gewirkte Erkenntnis (1 Ko 14 12_8 13_8). Der im Menschen wirksame Gottesgeist gibt den Gläubigen die Fähigkeit, die Tiefen des göttlichen Wesens, Gottes Wille und Ratschluß, die ganze Fülle der Gottheit zu erkennen, all das unmittelbar zu erfahren, „das kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und das in keines Menschen Herz gekommen ist". — Diese Fülle Gottes ist ihrem Wesen nach sein Liebeswille gegen das „*σῶμα Χριστοῦ*", ein Heilswille, der in geistgewirkter, mystischer Schau sich dem Christen eröffnet (Kol $2_{2\,f}$). Hierunter fällt alles, was wir die „Theologie" des Paulus zu nennen gewohnt sind, alles, was mit dem Werden der „*καινὴ κτίσις*" (2 Ko 5_{17}) zusammenhängt; aber es ist nicht Erdachtes und Erklügeltes, sondern geistgewirkte „*γνῶσις*", mystische Kontemplation.

Paulus ist kein agierender Mystiker etwa nach Art hellenistischer Mysterienreligionen gewesen: Gott ist es, der die Gemeinschaft mit Christus herstellt (1 Ko $1_{9,\,30}$ 2 Ko $1_{21\,ff}$ 4_6). Jeder, der den Geist besitzt, weiß, daß nicht eigene Kraft dem Menschen dies Geschenk gebracht: Gott ist der Spender des Geistes (Gal 4_6 1 Ko 6_{19} 2_{12} Rö 5_5 8_{15}), Christus hat den sich nach Gott sehnenden Menschen ergriffen.

Paulus hat nicht die „Vergottung" erstrebt; sein Ziel war, nach einem Leben „in Christus", „mit Christus" (Phil 1_{23} 1 Ko 13_{12}), d. h. nicht in der unio, sondern in der communio mit Christus in einer pneumatischen Leiblichkeit (1 Ko $15_{35\,ff}$), ähnlich dem Lichtleib Christi (1 Ko 15_{52}) zu sein, wenn auch in ihm die herrliche Gewißheit lebt: einst wird sein „*ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*" (1 Ko 15_{28}).

---

[45]) Vgl. zu den „Christusleiden": Joh. Weiß a. a. O. S. 403—408; Tr. Schmidt S. 210—239; Weinel a. a. O. S. 302 ff; Meinertz a. a. O. S. 10; Deißmann, Paulus S. 142 f.

[46]) Vgl. Alfred Seeberg, Das Evangelium Christi, Leipzig 1905, S. 45 bis 55; Feine a. a. O. S. 418 ff; Rudolf Otto a. a. O. S. 92 f; Reitzenstein a. a. O. S. 42—61; Weinel a. a. O. S. 28—61; Deißmann, Paulus S. 138 f.

Das Wesen der gottheitlichen Persönlichkeit, von der Paulus ergriffen wurde, ist nicht ein undefinierbares, nur durch Negative bestimmbares Neutrum; in der historischen, freilich nun erhöhten Persönlichkeit Jesu Christi, die allem Quietismus und aller sittlichen Gleichgültigkeit, aller Sektiererei und allem Individualismus völlig fern steht, dagegen alle Willenskräfte zur Weltüberwindung in Liebe [47]) antreibt, hat Paulus Frieden gefunden; von Christus getrieben, muß er Bote des Evangeliums an die Welt sein [48]). Paulus ist seiner ganzen Veranlagung nach kein Systematiker, kein Theologe, kein Grübler; sein Gebiet ist die Praxis des Lebens. So ist vieles in seinen Briefen, was oft als „Theologie" verstanden wurde (vor allem in Eph und Kol, aber auch im Römerbrief), vielmehr Bekenntnis, Psalm, Hymnus, herausgeboren aus der Seele des Beters, des Dichters, des Liturgen, des Predigers, des Apostels Paulus.

Aus drei Wurzeln ist die Christusmystik des Paulus erwachsen: 1. aus der Frömmigkeit der hellenistischen Mysterien, mit der der Apostel sprachlich und gedanklich viel Gemeinsames hat, 2. aus der Christophanie des Paulus vor Damaskus und seiner dauernden Christusgemeinschaft — und 3. aus der Gottesdienst- und Sakramentspraxis der ältesten Christenheit.

Die ganze Christusmystik des Paulus klingt zusammen in dem Bekenntnis von Gal 2_{19-20}: *„ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ."*

Es erscheint mir nun als eine Aufgabe von hoher Wichtigkeit, zu fragen, wieweit Paulus auf die nächsten Generationen nach ihm gewirkt hat. Infolge des gewaltigen Eindrucks, den man bei einer eingehenden Beschäftigung mit seinen Briefen von der Gestalt des Apostels empfängt, kann man im voraus einen Einfluß stärkster Art auf die Christenheit nach ihm erwarten. Daß Paulus als Missionar durch einen großen Teil der damals bekannten Welt gereist ist, Gemeinden gegründet und ihnen doch nicht nur äußere Organisationen, sondern in erster Linie Gestaltung ihres religiösen und kultischen Lebens geschenkt hat, daß Schüler die Formulierungen des Meisters

---

[47]) Mystik und Mission: vgl. 1 Ko 9_{16} Rö 15_{19} A Gesch 19_{21} Rö $15_{22f\,24}$ A Gesch 16_{9} u. a.

[48]) Zur Frage der Gottesmystik bei Paulus vgl. Feine a. a. O. S. 282. Die Gottesmystik tritt bei Paulus fast nur in Anspielungen auf die LXX auf, die Formel „in Gott" (1 Thess 2_{2} Kol 3_{3} Eph 3_{9} Rö 2_{17} 5_{11}), in Thess 1_{1} und 2 Thess 1_{1} mit „*ἐν Χριστῷ*" verbunden, hat alttestamentlichen Klang. Das Entscheidende für die Frömmigkeit des Apostels ist auf jeden Fall die Christusmystik.

als die Grundlage ihres Lebens und Wirkens nicht nur in den Verstand, nein ins Herz nahmen, daß seine Briefe, sobald sie erst gesammelt und veröffentlicht waren, doch sicherlich nicht, weil man sie nicht verstand, sondern weil man sie im gottesdienstlichen Leben als die beste Quelle für die Formwerdung der eigenen Frömmigkeit, als klassischen Ausdruck für die eigenen Christuserfahrungen verwenden konnte, kanonisches Ansehen erhielten, das alles zwingt zu der Erwartung, daß der Geist des Paulus in den nächsten Generationen fortgewirkt haben muß.

Um so größer ist die Überraschung, wenn man feststellen muß, daß in der dogmengeschichtlichen Forschung (vgl. die Zitate auf S. 83) Paulus als der große Unbekannte gilt, dessen Wirken bis auf seine Formulierungen sprachlicher Art mit seinem Tode ein Ende gefunden habe. Bei eingehenderer Vertiefung in diese Fragen aber ergibt sich, daß die dogmengeschichtliche Forschung dieses Urteil nur dadurch gewonnen hat, daß sie unter „Paulinismus" eben nicht die Christusmystik des Apostels, sondern seine Rechtfertigungslehre verstanden hat. Ist uns aber klar geworden, daß im Mittelpunkt paulinischer Frömmigkeit die lebendige Verbindung mit dem ἐσταυρωμένος, der der Erhöhte ist, steht, so wird mit dem anderen Blickpunkte auch die Betrachtung eine andere werden. Sollte es sich dabei erweisen, daß eben nicht die isolierte Rechtfertigungslehre, sondern die Christusmystik des Paulus in den Gemeinden lebendig geblieben ist, so läßt sich von hier aus auch umgekehrt die Behauptung erhärten, daß die paulinische Forschung, mehr als es bisher im allgemeinen geschehen ist, die „Christinnigkeit" des Apostels als Zentrum des „Paulinismus" zu begreifen und zu behandeln habe.

Wenn wir nun im folgenden die Frage nach den Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den Apostolischen Vätern aufwerfen, so geschieht es in besonderer Dankbarkeit gegen die neueren Exegeten der Apostolischen Väter [49]). Um die Ergebnisse klarer darstellen zu können, hat es sich als zweckdienlich erwiesen, die Einzelschriften nicht in historischer Reihenfolge zu behandeln, sondern bei der von Paulus am wenigsten beeinflußten Didache zu beginnen und dann die anderen Texte je nach dem Grade ihrer Beeinflussung durch die Christusmystik des Paulus zu behandeln, bis hin zu dem ganz in Paulus lebenden Ignatius.

---

[49]) Das mir erst nach Abschluß meiner Arbeit zugänglich gewordene Werk von Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, hat mich in der hier vertretenen Gesamtauffassung bestärkt.

III. Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den Apostolischen Vätern.

Apostellehre (Didache).

Die Frage, inwieweit eine Beeinflussung der Apostellehre[1]) durch die paulinischen Briefe vorliegt oder überhaupt vorliegen kann, ist bis heute noch nicht restlos geklärt. Die Didache ist für judenchristlich, aber vorpaulinisch, für judenchristlich, aber nicht ebjonitisch, für antipaulinisch und sadducäisch, für häretisch und antichristlich, für ebjonitisch, für vulgär heidenchristlich, antimontanistisch, antignostisch, für montanistisch und für eine Fälschung aus byzantinischer Zeit gehalten worden[2]). Festzustehen scheint nur, daß es sich in den „beiden Wegen" um ein jüdisches, vor allem für Proselyten bestimmtes, auf dem Dekalog beruhendes Produkt handelt, das uns in christlicher Überarbeitung vorliegt[3]).

Ob diese Arbeit aber aus vorpaulinischer oder, was mir das wahrscheinlichste zu sein scheint, aus nachpaulinischer Zeit stammt, läßt sich nicht völlig feststellen. Ausdrückliche Zitate finden sich

---

[1]) Literatur: A. Allgemeine Literatur zu den Apostolischen Vätern: Patrum Apostolicorum opera Oscar de Gebhardt Adolfus Harnack Theodor Zahn, Lipsiae 1876; Patrum Apost opera ... editio quinta minor, Lipsiae 1906 (hiernach wird zitiert); Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen/ Leipzig 1904; Joseph Barber Lightfoot, The apostolic fathers; Otto Pfleiderer, Der Paulinismus, Leipzig 1890; Rudolf Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905; Georg Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostolischen Vätern, Gütersloh 1905; Die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs, Seeberg. B. Literatur zur Apostellehre: R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905, S. 42f, S. 147—159, *Φιλόθεος Βρυέννιος Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Konstantinopel 1883; Adolf Harnack, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege, Leipzig 1896; Theodor Schermann, Eine Elfapostelmoral ... München 1903; Alfred Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903; Gottlieb Klein, Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propagandaliteratur, Berlin 1909; Rudolf Knopf, Die Lehre der zwölf Apostel (Handbuch zum N. T., Erg.-Bd. I, hrsgg. von Hans Lietzmann), Tübingen 1920.

[2]) Vgl. Harnack a. a. O. S. 14, der auch die Vertreter der einzelnen Meinungen angibt.

[3]) Vgl. Knopf a. a. O. S. 4.

acht in der Schrift, die zum geringen Teil aus dem A. T., in ihrer Mehrzahl aus dem Evangelium genommen sind[4]). Der Name des Paulus wird nicht genannt; direkte Zitate aus den Briefen des Apostels liegen nicht vor; mir scheint jedoch erwiesen, daß der Verfasser der Apostellehre sie gekannt hat[5]). Das „*εἰδωλόθυτον*“ (6_4), „*μαραναθα*“ (10_6), „*μυστήριον ἐκκλησίας*“ (11_{11}), „*ἐργαζέσθω καὶ φαγέτω*“ (12_3), 13_{1-2}, 15_1, 16_4, die Ausführungen über den Antichrist enthalten mehr oder weniger starke Anklänge an paulinische[5a]) Formulierungen. Gerade unsere Untersuchung kann einen Baustein zur Frage der zeitlichen Datierung der Didache liefern.

„*ἐν Χριστῷ*“ fehlt völlig; dafür kommt die Formel „*ἐν πνεύματι*“ viermal vor. Einen Propheten „*λαλοῦντα ἐν πνεύματι*“ (11_7) soll man nicht kritisieren, nicht jeder „*λαλῶν ἐν πνεύματι*“ (11_8) ist ein Prophet; der wahre Prophet „*ὁρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι*“ (11_9) ißt nicht von ihm; wenn einer „*ἐν πνεύματι*“ (11_{12}) um Geld bittet, soll man nicht auf ihn hören.

Hier handelt es sich im wesentlichen wohl um einen feststehenden terminus technicus, den das Urchristentum vielleicht geprägt, vielleicht aus der LXX, vielleicht aus der hellenistischen Welt übernommen hatte, um damit die Ekstase in jeder Form zu bezeichnen. Eine Beeinflussung durch Paulus braucht nicht vorzuliegen. —

Eine Umschreibung für „*ἐν κυρίῳ* findet sich in 12_1: „*πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου δεχθήτω*“; aber das „*ἐν ὀνόματι κυρίου*“ hat doch nur die Bedeutung: jeder, der „als Christ“ kommt, soll aufgenommen werden.

Häufiger findet sich in der Didache die Wendung „*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*“. Im Dankgebet der Eucharistie soll der Dank für den heiligen Weinstock ausgesprochen werden, „*ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*“ (9_2). Sicherlich ist damit die Einsetzung des Herrenmahles gemeint, also eine historische Tatsache, die durch die Worte und die Handlung Jesu ihre Bedeutung bekommen hat. In demselben Gebet dankt der Christ für „*ζωή*“ und „*γνῶσις*“, „*ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*“ (9_3). Auch damit ist eine historische Begebenheit, nämlich die Predigt Jesu, gemeint. Das Dankgebet schließt mit der an Gott gerichteten Doxologie: „*ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.*“ Eigentümlich ist die Einfügung dieses „*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ in den bekannten Schluß des „Unser Vater“, um so merkwürdiger, als

---

[4]) Vgl. Harnack a. a. O. S. 8f.

[5]) Vgl. Harnack a. a. O. S. 10.

[5a]) Formulierungen, die Paulus aber auch als übernommenes Gut gebraucht.

diesem nur schwer ein Sinn abzugewinnen ist. Wie der Satz dasteht, ist Christus der, dem Gott „*δόξα*“ und „*δύναμις*“ verdankt. Entweder ist das „*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ zu streichen (vgl. 8_2) oder aber — und das ist wohl das Richtige — ist das „*σοῦ ἐστιν*“ durch ein „*σοί*“ zu ersetzen, so daß die Doxologie dann als im Namen, d. h. aus der Kraft des in der Eucharistie anwesenden Christus dem Vater dargebracht erscheint. Und das wäre nicht nur mystisch, sondern sicherlich durch paulinischen Sprachgebrauch beeinflußt und das um so mehr, als die vorhergehende Bitte um die Zusammenbringung der Kirche gut paulinischen Klang hat. — In 10_2 dankt der Abendmahlsgast „*μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι . . . ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου*“. Hier muß zweifelhaft bleiben, ob der Verfasser „*γνῶσις*“, „*πίστις*“ und „*ἀθανασία*“ auf Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu oder auf die Einwohnung Christi (vgl. 10_2 Anfang) in uns zurückführt. Ebenso ist es nicht möglich, den Sinn von 10_3 völlig aufzuhellen: „*ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου*“. Doch wird es sich hier wohl um ein Wirken des Pneuma-Christus handeln, wie überhaupt bei Teilen der Abendmahlsliturgie nie außer acht gelassen werden darf, daß es sich dabei um kultische Vergegenwärtigung zum mindesten handeln kann[6]).

Der Genetiv der Gemeinschaft tritt ganz zurück. Wohl finden sich Ausdrücke wie: „*εὐαγγέλιόν μου*“ (8_2), „*ὄνομά μου*“ (14_3), „*τρόπους κυρίου*“ (11_8), . . . „*σου ἡ ἐκκλησία*“ (9_4), aber im allgemeinen genügt die Erklärung als genetivus subjectivus.

Der Verfasser unserer Kirchenordnung bekennt sich in den Gebeten zu Gott, dem Allmächtigen, der alle Dinge seines Namens wegen schuf, der den Menschen Speise und Trank gibt, und der seinen Namen in den Herzen der Gläubigen zelten läßt. Er bekennt sich weiter zum „*παῖς θεοῦ*“, der Glauben, Erkenntnis und unsterbliches Leben vom Vater uns offenbart hat; Christus ist der Gott Davids, der durch die Propheten geredet hat, die persönliche Gnade Gottes, die zu besitzen mehr taugt als die Welt („*ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος*“), der, der einst zum Gericht wiederkommen wird. — Endlich hat der Geist die bereitet, die Gott berufen hat. — Christus ist als der, von dem im Kultus der Gemeinde neben Gott gehandelt wird, der „*κύριος*“ (inscr. 4_1 6_2 8_2 9_5 11_8 14_1 $15_{1,4}$ 16_8); ihm ist auch die „*κυριακή*“ (sc. *ἡμέρα*) (14_1) geweiht.

[6]) Die Behandlung des „*ἐν*“ in der Verbindung mit „*πνεῦμα*“ fehlt in der angegebenen Literatur völlig, ebenso gehen die meisten Kommentatoren über „*διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ hinweg, doch vgl. Knopf a. a. O. zu 9_{2f} und 10_{3f}.

Der Glaube an die Dreieinigkeit rettet (16_5). Diese „πίστις" ist „φόβος τοῦ θεοῦ" ($4_{9,10}$), ein „ἐπὶ θεὸν ἐλπίζειν" (4_9) und ein neuer Glaubensgehorsam; handelt es sich doch in der „διδαχὴ κυρίου" vor allem um eine sittlich-soziale Ordnung des gesamten Lebens. Die Kraft, Gott zu leben, bekommt der Christ durch die Einwohnung des Herrn in uns (8_2), dadurch, daß Gott durch seinen Sohn uns „πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν" als Gnadengabe geschenkt hat (10_3). Diese „πίστις" kommt der des Apostels sehr nahe; wieweit eine Nachwirkung der paulinischen „πίστις" vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden [7]).

Neben dem moralischen ist in der Didache das kultische Moment von großer Bedeutung. Der Kultus [8]) ist noch sehr frei; die Gebete gehen meist an Gott. Aber Christus tritt doch nicht ganz zurück: Die Gebetsrufe am Ende des Herrenmahls, in denen die sehnsüchtige eschatologische Stimmung der Gemeinde zum Ausdruck kommt, gehen an Christus. In dem Gefühl seiner Nähe und Gegenwart fleht die Sehnsucht: „ἐλθέτω χάρις" (10_6), es komme die Gnadenzeit, deren Träger Christus ist, jubelt die Gewißheit: „Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ" (10_6), fordert die Hoffnung: „μαρανα θα" [9]).

Auch hier läßt sich von Nachwirkung der Christusmystik des Paulus im eigentlichen Sinne nicht sprechen. Wenn auch die Behauptung, die Abendmahlsgebete [10]) hätten einen ganz unpaulinischen Typus, viel zu weit geht, trotz aller Gemeinsamkeiten braucht nicht Abhängigkeit vorzuliegen, sondern die Sachlage ist wahrscheinlich die, daß sowohl Paulus wie der Verfasser der Didache abhängig sind von dem Kultus der Gemeinde, daß auch das „μαρανα θα" ein im Kult der Gemeinde schon vor Paulus gebrauchter Gebetruf war [10a]).

Die Kirche ist geheiligt (10_5), der profanen Art dieses Äons schon jetzt entnommen. Diese Heiligung der „ἐκκλησία" hängt mit dem „μυστήριον ... ἐκκλησίας" (11_{11}) zusammen: die präexistente Kirche ist das unbefleckte Fleisch und die Braut Christi, mit der er in einer Ehe lebt. Dieses himmlische Geheimnis kann zum irdischen,

---

[7]) Zu beachten ist der stark monotheistische Charakter der Didache; es handelt sich in ihr nicht um Christusmystik, sondern höchstens um Gottesmystik. Gott wohnt in den Herzen. Doch s. 9_2 „ἄμπελος Δαβίδ", wo im mystischen Ausdruck (von Johannes stammend?) Christi gedacht wird.

[8]) „λειτουργία" = Kultus ($15\,1$).

[9]) Vgl. paul 1 Ko 16_{22}.

[10]) Vgl. Knopf a. a. O. S. 3.

[10a]) Vgl. Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl, Bonn 1926, S. 234 bis 235: Liturgie der Didache umgearbeitetes jüdisches Gut.

zum „κοσμικόν“ werden, indem es auf Erden nachgebildet wird „in bedeutungsreichem, geheimnisvollem Tun, das nur dem Eingeweihten verständlich ist“ [11]).

Das Abendmahlsbrot ist Symbol für die Einheit der Kirche: „ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὄρεων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν“ (9_4). Hier ist zwar von einer mystischen Bedeutung der Kirche direkt nicht die Rede; wenn man sich aber vergegenwärtigt, daß diese Stelle einem im Abendmahle gesprochenen Gebet entnommen ist, d. h. gebetet wird unter dem Gefühl der Gegenwart Christi, so wird klar, daß die Einheit der Kirche eine Einheit in Christus, in Gott ist, so wie für Paulus die „ἐκκλησία“ ein „σῶμα“ bedeutet, durchflutet von dem Strom göttlichen Geistes [12]).

Dasselbe gilt von dem Schlußgebet „μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι“, wo es heißt: „μνήσθητι, κύριε, ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἑτοίμασας αὐτῇ“ (10_4), wenn auch die mystische Kraft des „σῶμα“-Bildes nicht erreicht wird.

Durch die Taufe erhält der Christ den Geist Gottes, der das Kennzeichen, das Siegel seines Christentums ist. Die Didache kennt noch (11_{1-2}) den wandernden Apostel, der vom Geiste berufen umherzieht. Sie kennt aber auch schon die Entartungen des Apostolats und des Prophetentums und macht entschieden Front gegen sie (11_{5-12}). Im übrigen aber wird die Bedeutung des Wanderapostels durchaus anerkannt; man soll ihn aufnehmen „ὡς κύριον“ (11_2). Neben Aposteln und Propheten stehen die Lehrer, charismatisch begabte Prediger und Katecheten der Gemeinde, deren Gabe Weisheit und Erkenntnis ist, eine „γνῶσις“, deren Inhalt von überwiegend praktischer Art ist; durch die „γνῶσις“ wird der Gemeinde der Wille Gottes übermittelt.

Neben die durch ihre charismatischen Gaben berufenen Führer treten die „Gewählten“, die „Beamten“: Bischöfe und Diakonen. Die Amtsträger sollen beten, lehren, auslegen, das Wort verkünden, kurz, sie haben dieselben Aufgaben wie die Pneumatiker. Aber sind diese

---

[11]) Vgl. Knopf S. 32; vgl. paul Eph 5_{31f}. Der Gedanke des „μυστήριον ἐκκλησίας“ der Didache stammt sicherlich aus Paulus.

[12]) Wenn man auch Knopf (zu 9_4) zustimmt, wenn er das Bild in 9_4 für „nicht mystisch, sondern eschatologisch gewandt“ hält, so darf doch nicht vergessen werden, daß diese Eschatologie aus der tiefen Abendmahlsmystik erwächst. Vgl. R. Knopf, Das nachapost. Zeitalter S. 147—159.

Amtsträger wirklich keine Charismatiker?[13]) Schon in dem „χειροτονεῖν" (15_1), mit dem Bischöfe und Diakonen gewählt werden sollen, liegt der Gedanke, daß mit der Berufung ein nochmaliger Geistempfang verbunden ist, und vor allem: jeder Christ ist geistbegabt durch seine Taufe! Hier stehen also Paulus und die Apostellehre auf demselben Boden, den sie nicht gebaut haben, sondern der sie trägt. Und dieser Boden sind die ersten Gemeinden mit ihrem Kultus.

Die Nennung der Namen „*τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*" (cap. 7) bei der Taufe übergibt den Täufling dem Schutz des dreieinigen Gottes, macht ihn zu Gottes Eigentum; die Kraft Gottes und des „*κύριος*" Jesus Christus und des Geistes kommen dabei über den Täufling. Das Fasten, das der zu Taufende vor der Taufe auf sich nimmt, hat reinigende und entsühnende Kraft; es bricht die Dämonenherrschaft und bereitet zum Geistempfang vor.

Wie man durch die Taufe Christ wird, so bleibt man es durch die Teilnahme am Abendmahl. Ihren besonderen Inhalt empfängt diese Feier durch das Bewußtsein der Gegenwart des erhöhten Herrn. Im Kultus vollzieht sich die mystische Einung mit ihm. Die gewaltige eschatologische Erregung, der Jubelgruß und das Maranatha zeugen von der Macht des Christusgeistes, der im Kultus in den Gläubigen wirkt. Jede Anspielung auf Leib und Blut Christi fehlt ebenso wie der Hinweis auf die Bedeutung seines Todes. Pneumatische Speise, pneumatischer Trank und ewiges Leben, das sind die Gaben, die der „*παῖς θεοῦ*" gebracht hat. Wie das „Leben" an die pneumatische Speise geknüpft ist, kann aus den wenigen Worten der Didache nicht erschlossen werden. Die Eucharistie, in Jubel und Freude genossen, ist das Zentrum der „*πίστις*".

Da anzunehmen ist, daß die Abendmahlsgebete der Didache übernommenes altes Gut sind, hat die Eucharistie der Apostellehre einen „sehr ursprünglichen, vorpaulinischen Charakter der Feier"[14]) erhalten. Beiden gemeinsam ist die „*χαρὰ ἐν κυρίῳ*".

So sind direkte Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus — von einigen Ausnahmen abgesehen — nicht nachzuweisen. Im allgemeinen hat wohl die Didache urchristliches, aus dem Judentum stammendes Material verarbeitet, dessen Zusammenstellung — nach Paulus erfolgt — ohne wesentliche äußere Beeinflussung durch den Apostel erfolgt ist. Da aber sowohl Paulus wie der Verfasser der Didache im Kultischen wurzeln, ergibt sich eine Frömmigkeit, die in vielen Punkten innerlich übereinstimmt[15]).

---

[13]) Knopf a. a. O. zu 15_1.
[14]) Knopf a. a. O. S. 25.
[15]) Harnack faßt sein Urteil in die Worte zusammen: „Der Verfasser

II. Clemensbrief.

Der II. Clemensbrief[1]), kein Brief, auch kein fingierter Brief, sondern (s. 17_3, 19_1, auch 15_1) eine Predigt und damit die älteste christliche Homilie, die wir besitzen[2]), ist von den paulinischen Schriften nicht unbeeinflußt geblieben. Gebhardt-Harnack-Zahn finden Anklänge an Paulus in ca. 30 Stellen[3]), in 11_7 wird 1 Ko 2_9 wörtlich zitiert, und wenn 14_2 „*τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι*“ in der Frage nach dem Wesen der Kirche genannt werden, so gehören zu den „*ἀπόστολοι*“ ohne Zweifel auch paulinische Briefe[4]). Allerdings beschränken sich die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus auf bestimmte Punkte.

Die Formel „*ἐν Χριστῷ*“ tritt fast völlig zurück. In 17_5 wird von dem Entsetzen geredet, das über die Ungläubigen kommen wird, wenn sie „*τὸ βασίλειον τοῦ κόσμου ἐν τῷ Ἰησοῦ*“ sehen. Nach dem Zusammenhang kann „*ἐν τῷ Ἰησοῦ*“ hier nur „in der Hand Jesu“ bedeuten, so daß eine mystische Deutung der Stelle unmöglich ist[5]). 4_5 bekämpft der Verfasser die Furcht vor den Menschen und fährt fort: *ἐὰν ἦτε μετ᾽ ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς ...*“ Wenn hier auch das „*ἐν τῷ κόλπῳ μου*“ durch den Wortlaut der zitierten Stelle (Äg. Ev.?) veranlaßt zu sein scheint, bedeutet doch „*ἐν τῷ κόλπῳ μου*“ auf jeden Fall dasselbe wie „*ἐν ἐμοί*“, und dann verdient die lokalmystische Deutung der Stelle wohl den Vorzug. 14_3 endlich stellt der Prediger „*ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ*“ und „*ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*“ in Parallele. Bezieht sich „*ἐν τῇ σαρκὶ Χριστοῦ*“ auf die Offenbarung der Kirche

---

faßt das Christentum wesentlich als die höchste Moral, er ist ein Moralist im bessern Sinn des Worts ...; und er hat von dem Erlösungstod Christi und den Mysterien des Glaubens fast ganz abgesehen.“ Ich möchte dies Urteil anfechten. Neben der Moral stehen als mindestens gleichwertig die sakramentalen Handlungen, durch die der „Erlösungstod Christi“ und die „Mysterien des Glaubens“ ohne weiteres in den Mittelpunkt des Glaubens treten.

[1]) Andreas di Pauli, Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus, ZNW 1903 S. 321—329; Adolf Harnack, Zum Ursprung des sog. 2. Clemensbriefes 1905 S. 67—72; Daniel Völter, Die älteste Predigt aus Rom, Leiden 1908; vgl. auch die Literatur zu 1. Clemens, vor allem Rudolf Knopf, Die zwei Clemensbriefe (Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Hans Lietzmann Ergänzungsband I, 1920).

[2]) Abfassung wohl in Rom um 150.

[3]) Die Liste ließe sich ohne große Mühe erweitern.

[4]) Somit ist die Behauptung Uhlhorns (R.E. IV: Clemens von Rom): „Von den paulinischen Briefen macht er (sc. der II. Clemensbrief) keinen Gebrauch“ abzulehnen.

[5]) Vgl. Hennecke a. a. O. S. 178, dessen Übersetzung ich mich anschließe.

im historischen Jesus[6]), in der Vergangenheit, so liegt die Aufnahme „*ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*“ in der Zukunft. Die mystische Deutung als Gegenwartshoffnung ist damit hinfällig.

Viel wichtiger als „*ἐν Χριστῷ*“ ist für den Verfasser unserer Predigt die Wendung „*διὰ Χριστοῦ*“. Die erste große Gabe, die wir Christus verdanken, ist nach 3_1: „*ἔγνωμεν δι' αὐτοῦ* (= *Χριστοῦ*) *τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας*“; nun soll die auf Gott gerichtete Erkenntnis darin bestehen, daß wir den nicht verleugnen, „*δι' οὗ ἔγνωμεν αὐτόν*“ (3_1). Wir sollen (3_3) bekennen, „*δι' οὗ ἐσώθημεν*“, und Gott soll (20_5) die Ehre sein, der uns den „*σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας*“ gesandt hat, „*δι' οὗ ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν*“. Während in 3_1 und 20_5 sicherlich die Predigt Jesu gemeint ist, also von Christusmystik nicht die Rede ist, wenn auch 20_5 mit seinem „*σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας*“ liturgischen Klang hat, scheint in 3_3 die Rettung durch Christi Predigt Tod und gegenwärtiges Wirken (Taufe!) des erhöhten Christus zu umfassen.

Auch einzelne Anklänge an die mystischen Genetive des Paulus kehren in II. Clemens wieder. Der Verfasser spricht 5_5 von „Christus-Verheißung“ („*ἐπαγγελία τοῦ Χριστοῦ*“), in 6_7 von „Christus-Willen“ („*θέλημα τοῦ Χριστοῦ*“), in 14_2 vom „Christus-Leib“ („*σῶμα Χριστοῦ*“) und in 17_5 von der „Christus-Herrlichkeit“ („*δόξα αὐτοῦ*“). Wie weit hier rein sprachliche oder auch innerliche Beeinflussung durch Paulus vorliegt, vermag ich nicht zu entscheiden.

Christus gehört ohne Abstrich in die göttliche Sphäre hinein; das religiöse Verhältnis steht auf Christus wie auf Gott (1_1). Berufung (1_3 2_7 5_1 9_5 16_1), Rettung (1_4 2_4 3_3 14_2), Gericht (1_1 $16_{2,3}$ 17_{5-7}), Verheißung (5_5 $11_{1,7}$), Wille (6_7), Gebote (8_4 17_6), Sprüche ($13_{3,4}$), alles ist Christi. Aus dem Bekenntnis Gottes wird Bekenntnis Christi ($3_{2,3}$ 4_{1-3}), aus dem Erbarmen Gottes das Erbarmen Jesu (16_2 vgl. 1_7), Christus ist von göttlichem Range (1_1 13_4).

Dieser Christus, der im Mittelpunkt der Betrachtung des Clemens steht, ist wie bei Paulus in Zusammenhang mit dem „*πνεῦμα*“ gebracht. 9_5: „*Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ*“ (vgl. 14_{2-4}). So paulinisch diese Verbindung von Christus und Geist zu sein scheint, so vorsichtig muß man doch sein, hier Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus feststellen zu wollen.

Für den Verfasser unserer Predigt ist „*πνεῦμα*“ nicht die alles durchdringende, wirkende, schöpferische Kraft Gottes, sondern „*πνεῦμα*“

---

[6]) Nicht ganz unmöglich, aber höchst unwahrscheinlich wäre der Versuch einer Deutung auf das Abendmahl; dann würde die Nachwirkung paulinischer Christusmystik unverkennbar sein.

ist für ihn im allgemeinen die Bezeichnung für das Numinose, für die größtmögliche Jenseitigkeit [7]). Dieser Geist ist nun in Christus Fleisch geworden (9_5); und ebenso wie Christus war auch die uranfängliche Kirche mit dem Geist identifiziert (14_1), so daß Christus und Kirche aufs engste zusammengehören [8]). Natürlich kann es nicht die Ansicht des Predigers gewesen sein, daß es sonst im Leben auf Erden noch gar kein Walten des Geistes gebe; aber er denkt die Gemeinschaft mit dem Geist so in Analogie zu dem Besitz von Leben und Unvergänglichkeit, daß das Einswerden mit dem Geiste in diesem Leben nur ein schwacher Abglanz von dem Geistbesitz in der Vollendung ist.

Auch für den Verfasser unserer Predigt ist Christus der „*κύριος*" (4_{1-5} $8_{2,4}$ $14_{1,5}$ 17_3 u. a.). Hier tritt, wenn es sich auch oft um Zitate handelt — das gottesdienstliche Bewußtsein der Nähe Christi doch klar hervor und verleiht den ethisch-eschatologischen Ausführungen des Predigers etwas von der mystischen Glut, die in Paulus brennt.

Im ganzen ist zur „Christologie" des II. Clemensbriefes zu sagen, daß in ihr der Christus der Vergangenheit und der Christus der Verheißung besonders hervortreten, während das für die paulinische Christusmystik bezeichnende Element des Geistwirkens des Erhöhten fast völlig zurücktritt.

So ist der Glaube im II. Clemensbrief auch nicht wie bei Paulus die Annahme Christi ins Herz; die „*πίστις*" ist ein Überzeugtsein von der Wahrheit der Verheißungen Gottes (11_1 20_2), ein Hoffen auf sie (11_5 17_7) und ein gehorsames Annehmen des geoffenbarten Willens Gottes ($15_{2,3}$). Das „*πιστεύειν*" ist im wesentlichen gleich dem „*ἐλπίζειν*", das als Gegensatz zur „*διψυχία*" genannt wird (11_5), für die wieder gleichbedeutend die „*ἀπιστία*" steht (17_5 19_2).

Hat also der Mensch auch zu glauben, so hat er doch vornehmlich durch Werke (4_3), durch Werke der Liebe (15_2) und besonders durch Werke der Buße (8_{1-3} 9_{7-10} 16_4) sich zu retten (15_1) und sein Heil wie einen ihm von Gott geschuldeten Lohn zu verdienen ($11_{5,6}$). Doch ist es andererseits Barmherzigkeit Gottes (1_7 16_2), die ihn zum Heil ruft (5_1 16_1), ihm das Streben danach durch Gewährung von Buße immer wieder erneuert und ermöglicht (9_7) und ihn schließlich in Gnaden annimmt (8_2 9_{10} 16_2).

Wie weit dieser Glaubensbegriff: „*μὴ διψυχῶμεν, ἀλλὰ ἐλπίσαντες ὑπομείνωμεν, ἵνα καὶ τὸν μισθὸν κομισώμεθα. πιστὸς γάρ*

[7]) Vgl. das Urteil Harnacks: „Ein stärkerer Widerspruch gegen Paulus kann gar nicht gefunden werden", zitiert bei Wustmann a. a. O. S. 46.
[8]) Näheres s. später.

ἐστιν ὁ ἐπαγγειλάμενος τὰς ἀντιμισθίας ἀποδιδόναι ἑκάστῳ τῶν ἔργων αὐτοῦ“ von der mystischen Tiefe paulinischer „*πίστις*“ entfernt ist, braucht wohl im einzelnen nicht festgestellt werden.

Die Urkirche („*πρώτη*“ 40_{1-5}) ist ein unsichtbares, erhabenes, himmlisches Wesen, vor der Erschaffung der Welt entstanden. Sie ist „*πνευματική*“, d. h. von göttlichem Pneuma und göttlicher Heiligkeit durchwaltet (vgl. 2_3 und Eph 2_{22}). Da das „*πνεῦμα*“, das die Kirche ist, das erste Werk Gottes ist, so kann die Schöpfung der Welt nur der Kirche wegen erfolgt sein, damit diese sich als pneumatisches Prinzip in der Welt, im besonderen in der Menschenwelt, auswirken könne. So ist sie „*ἐκκλησία τῆς ζωῆς*“, die Macht, die Unvergänglichkeit, ewiges Leben vermittelt.

Diese Kirche (14_{1-5} vgl. Rö 12_5 1 Ko $10_{16\,f}$ 12_{27} Kol $1_{18,24}$ 2_{19} 3_{15} Eph 1_{23} 2_{16} $4_{4,12-16}$) ist das „*σῶμα Χριστοῦ*“. Hier steht unser Prediger auf gut paulinischem Boden, denn auch hier liegt die mystische Erfahrung zugrunde, daß im Christuserlebnis das eigene kleine Sein mit dem großen der Gemeinde vereinigt und von dem alles durchpulsenden Strom göttlichen Lebens durchflutet wird.

Das ist C h r i s t u s mystik; denn der präexistente Christus lebt in himmlischer Syzygie mit der präexistenten Kirche (vgl. Eph 5_{30-32}). Durch Verbindung dieses philonischen Gedankens über Gen 1_{27} und des paulinischen, daß die Kirche der Leib Christi sei, kann der Prediger sagen, daß bei der Fleischwerdung Christi am Ende der Tage die Kirche im Fleisch Christi offenbar geworden sei[9]). Da nun zu diesem Fleisch Christi im weiteren Sinn das Fleisch eines jeden Christen zu rechnen ist, der zum „*σῶμα Χριστοῦ*“ gehören will, so folgt daraus für jeden, daß er das Fleisch, das die Kirche repräsentiert, rein bewahren muß, um an der Kirche auch nach ihrem „*αὐθεντικόν*“ teilzuhaben, d. h. um den Geist Christi und damit unsterbliches Leben zu empfangen. Wenn dieser Geistempfang auch in seiner ganzen Stärke erst in der Zukunft erfolgt, „*φυλάσσειν τὴν σάρκα*“ müssen wir schon jetzt, denn wir sind ein „*ναὸς θεοῦ*“ (9_3).

Daß der Verfasser unseres Briefes seine Anschauung von der Kirche von Paulus empfangen hat, dürfte ohne weiteres klar sein; wenngleich die ganze Tiefe paulinischer Christusmystik auch hier nicht nacherfahren ist, so liegt doch eine besonders deutliche und kräftige Nachwirkung der „Christinnigkeit“ des Apostels vor.

Wenn wir nun freilich nach den „*χαρίσματα*“ fragen, die vom Christusgeist oder der Kirche oder von Gott selber den Gläubigen

---

[9]) Vgl. besonders Knopf a. a. O. S. 174, dem ich hier folge; vgl. auch Völter a. a. O. S. 47.

als Gliedern des „σῶμα Χριστοῦ“ geschenkt werden, so sehen wir, daß der Prediger von einem Wirken Christi in uns, das uns Heil schafft, nichts weiß. Durch die Offenbarung der Wahrheit hat Gott den Menschen (3_4) seinen Willen zu erkennen gegeben, der durch menschliche Kraft erfüllt werden muß, wenn man nicht dem Gericht verfallen, sondern die Verheißung Gottes erlangen soll ($5_{1,5,6}$ 6_7 10_{1-3} 14_1). Einander lieben, nicht ehebrechen, einander nichts Übles nachreden, nicht eifersüchtig oder geldgierig sein, sondern teilnahmsvoll, barmherzig, gütig (4_3), das sind die Werke, mit denen die Gläubigen Gott, der sie berufen (5_1 16_1) und damit prinzipiell (synthetisch) bereits gerettet hat (1_4 3_3), die schuldige Dankbarkeit zollen (3_3). Sie vollbringen heißt Gerechtigkeit vor Gott tun. Bußmittel sind Gebet, besser als Gebet Fasten, und Almosengeben besser als beide, denn: „Liebe bedeckt der Sünden Menge“.

Mit den eigenartigen Spekulationen über Christus und die Kirche verflochten ist die Mahnung zur „ἐγκράτεια“, zur Reinhaltung des Fleisches. Mit dem „οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν“ (14_2) soll gezeigt werden, daß diese Begründung der Askese nicht Eigentum des Verfassers, sondern übernommenes Gut — und zwar von Paulus übernommenes Gut — ist, nur daß hier eine „weitgehende, verwirrende Zusammenfügung von verwandten, aber doch verschiedenartigen Vorstellungen und Vorstellungskreisen“ [10]) vorliegt, womit der Prediger seine geringe spekulative Bedeutung beweist.

Der Verfasser unserer Predigt nennt wie Paulus (2 Ko 1_{22} Eph 1_{13} 4_{30}) die Taufe das Siegel. Versteht der Apostel darunter den Geist, die große Versicherung, das Angeld der Christen, so meint der Prediger in ganz altertümlicher, strenger Anschauung wohl ein unsichtbares, glänzendes Zeichen, durch das der Mensch von der Sünde befreit und ihm der Charakter eines Christen und Mitgliedes der Kirche aufgedrückt und die Verpflichtung zu reinem, unbeflecktem Leben auferlegt wird. Durch Sünden, besonders durch Fleischessünden, verliert das Siegel seinen Glanz; nach dem Zustand des Siegels empfangen die Gläubigen ihr Gerichtsurteil. — Sicherlich liegt, da nach alter Sitte bei der Taufe der geheimnisvolle Name des erhöhten Christus genannt wird, auch hier Christusmystik vor, allerdings eine Christusmystik, die nur formell auf Grund gleicher Tradition mit der des Paulus sich berührt, in Wirklichkeit aber bei älteren Anschauungen anknüpft [11]).

---

[10]) Knopf a. a. O. S. 173.

[11]) Vgl. Knopf a. a. O. S. 162 f. der mit besonderem Nachdruck auf die Altertümlichkeit der Taufanschauung hinweist.

In der Fassung des Begriffes „γνῶσις“ schließt sich der Prediger an Joh 17_3 an. Aber die Gnosis Gottes, von der II. Clemens 3_1 redet, ist nicht die johanneische „Erkenntnis“, sondern der Monotheismus. Weil diese Gotteserkenntnis durch die Predigt Jesu vermittelt ist, besteht sie im Bekenntnis zu Christus. So schließt sich diese Gnosis an das Wort Jesu an, ist also nicht als Christusmystik zu verstehen.

Der II. Clemensbrief ist aus den verschiedenartigsten Quellen zusammengewachsen, die oft ohne tiefere innere Verbindung nebeneinander benutzt sind. So fremd aber das meiste scheinen mag, — wie wir sahen, sind Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus zu finden. Aber Paulus ist für den Verfasser unserer Predigt nicht die Autorität, die er für den Schreiber des I. Clemensbriefes bedeutet. Im allgemeinen ist dem Urteil Völters zuzustimmen, der im II. Clemensbrief ein Christentum findet, „das seine Offenbarungsquelle im Alten Testament hat und das darum auch nichts anderes sein will als die alttestamentliche Religion, frei von den nationalen und zeremoniellen Hüllen und Schranken des Judentums“ [12]). Es ist von großem Wert zu wissen, daß sich sogar in einer bewußt judenchristlichen Predigt Einflüsse paulinischer Christusmystik finden, die über das Sprachliche hinaus auf die Frömmigkeit des Predigers befruchtend gewirkt haben.

Barnabasbrief.

Wenn auch der Barnabasbrief [1]), der im kirchlichen Altertum kanonisches Ansehen besaß, weder ein Brief im eigentlichen Sinne, sondern ein Traktat ist, noch den Ap Gesch 13_{2f} 14_{23} Gal 2_{13} genannten Apostel Barnabas den ganzen Voraussetzungen des Schreibens gemäß zum Verfasser haben kann, diese am meisten antisemitische Schrift des Urchristentums, deren Verfasser seine judenchristlichen, geistigen Söhne vor der Gefahr des Rückfalls ins Judentum bewahren will, der ihnen Belehrung schickt, „ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν“ (cap. 1), lebt vom geistigen Eigentum des Paulus.

---

[12]) Vgl. Völter a. a. O. S. 36; vgl. Knopf a. a. O. S. 169: „Die Frömmigkeit, die hier zu Worte kommt, ist stark rationalistisch ..., sie bewegt sich auf der Höhe gewisser jüdischer Schichten.“

[1]) Literatur: Pfleiderer, Knopf, Wustmann a. a. O.; Carl Joseph Hefele, Das Sendschreiben des Apostels Barnabas, Tübingen 1870; Chr. Joh. Riggenbach, Der sog. Brief des Barnabas, Basel 1873; Adolf Harnack, Barnabasbrief, RE. 2; Hans Windisch, Der Barnabasbrief (Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Hans Lietzmann Ergänzungsband III, 1920); H. Veil, Barnabasbrief (in Hennecke a. a. O.).

Hefele findet 19 Anklänge an paulinische Stellen[2]), Hennecke 16, Harnack-Gebhardt-Zahn sogar fast 70. Ob nun der Name „Barnabas" für den Verfasser des Traktates gewählt wurde, „um die Verbreitung der Schrift zu fördern" [3]), oder aus anderen Gründen, auf jeden Fall liegt die Absicht vor, den Barnabasbrief geistig in die Nähe des Corpus Paulinum zu rücken.

Freilich kennt der Verfasser die für Paulus zentrale mystische Formel „ἐν Χριστῷ" nicht. Wohl übersetzt er aus dem Hebräischen: „ἐν ἄλλῳ προφήτῃ" (12_1), „ἐν τῷ Μωυσῇ" (12_1), „ἐν ἑτέρῳ προφήτῃ" (12_4 vgl. 15_2), zwar kennt er die Formel „ἐν (τῷ) πνεύματι" ($10_{1.9}$ 11_{11} 14_2) als Ausdruck dafür, daß Moses im Geist gesprochen und auf dem Sinai die Gesetzestafeln empfing, „die im geistigen Sinne, durch den Finger der Hand des Herrn beschrieben waren" [4]) und als Bezeichnung dafür, daß wir im Geist (d. h. in unserem Geiste) nach der Taufe Furcht und Hoffnung auf Jesus haben, aber „ἐν Χριστῷ" ist ihm fremd. Nur eine Umschreibung der Formel gibt er: er grüßt die Söhne und Töchter „ἐν ὀνόματι κυρίου" (1_1)[5]).

Ebenso fremd ist unserem Verfasser „διὰ Χριστοῦ". Zwar wird etwas „διὰ τοῦ Ἀβραάμ" (13_7) bezeichnet, zwar weis er, daß alles neu geworden ist „ὑπὸ κυρίου" (15_7), aber selbst wenn wir „ὑπό" als Ersatz für „διά" anerkennen wollen, „κύριος" geht nicht auf Christus, sondern auf Gott.

Auch der Genetivus mysticus ist im Barnabasbrief im allgemeinen nicht zu finden. 9_9 ist die Rede von einer „διδαχὴ αὐτοῦ", einer „Gottes-Lehre"; aber diese Bezeichnung hat ebenso wie andere (vgl. 14_5) nicht die eigenartige Schärfe der paulinischen Genetive.

Christus selber gehört völlig auf die Seite Gottes; er, der die Welt mitgeschaffen ($5_{5.10}$ 6_{12}), der mit Moses gesprochen (14_3) und die Propheten inspiriert hat (5_6), ist „υἱὸς τοῦ θεοῦ" (7_2 $12_{8.10}$ 15_5), ist „παντὸς τοῦ κόσμου κύριος" (5_5), ist Weltumfasser und Weltseele. Der die Offenbarung im Alten Testament gegeben ($5_{3.6}$) ist Herr der Welt (5_5), bereitet das neue Volk (5_7) und wird die Welt neben Gott (4_{12}) richten (5_7 15_5); Gottes Reich (21_1) ist sein Reich (7_{11} 8_6). Ob der „παῖς κυρίου" (6_1 9_2) in 19_7 „Gott" genannt[6]) wird, ist nicht klar zu entscheiden; doch ist Christus Gott subordiniert. Dieser Christus wurde Jesus, d. h. er nahm das Fleisch an (5_{10}), um den Menschen den Anblick seiner göttlichen Person zu er-

[2]) Hefele a. a. O. S. 234—238.
[3]) Windisch a. a. O. S. 413.
[4]) Hennecke a. a. O. S. 162.
[5]) Wobei aber „κύριος" sicherlich auf Gott geht.
[6]) Vgl. Windisch zu 19_7.

möglichen. Ist auch der lehrende (2_6), Sünder suchende (5_9 19_7), Jünger berufende (5_9), Wunder tuende (5_8), für sich selber zeugende (5_9 7_9), geschichtliche Jesus nicht ganz übersehen, der soteriologische Zweck des Leidens und Auferstehens Christi (5_1 — 6_7 $7_{1\,ff}$) ist die Hauptsache [7]). Er, der im Gehorsam gegen ein Gebot des Vaters litt (6_1 14_6) und die Art seines Leidens selber sich erwählte (5_3), ist für uns gestorben. Das Wichtigste am Tode Jesu aber ist ihm dies, daß er Mittel zur Erhöhung Christi und damit zur Vergewisserung unserer eigenen Auferstehung war (cap. 5). So hat er durch seine Auferstehung den Tod zunichte gemacht (cap. 5). Die belebende Kraft (cap. 7) seines Todes und seiner Auferstehung ist die, daß die durch Christus uns gezeigte und bekräftigte Versicherung unserer Auferstehung ein belebendes, tröstendes und ermutigendes Wort ist („*τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι*" cap. 6). Mit großer Frische werden Parusie und eschatologisches Werk Christi beschrieben (4_3 $7_{9\,f}$ 15_5).

Der heilige Geist ist wie Christus die Macht, die die Propheten inspirierte, wird also mit Christus zusammen geschaut (6_{14} 9_{12} 12_2), ja, er ist ganz mit Christus vereint (7_3 11_9), nur 19_7 erscheint er als selbständige Größe.

Christus ist der „*ἠγαπημένος*" [8a]) (aus Jes 44_2, Eph 1_6, vgl. 3_6 $4_{3.\,8}$), er ist der „*κύριος*" als der im Kult der Gemeinde verehrte Herr ($5_{1.\,5}$ $6_{3.\,10}$ 7_2 $12_{10.\,11}$ [Zitat] $14_{4.\,5}$ 16_8) [8]). Doch versteht Barnabas unter „*κύριος*" meist Gott selber.

So ähnlich in vielen Punkten auf den ersten Blick die Christusanschauung des Barnabas der paulinischen zu sein scheint — tritt doch das irdische Leben Jesu bei Barnabas so zurück, daß es allein aus dem A. T. abgeleitet werden kann; ebenso ist die Auferstehung das wichtigste Ereignis aus Jesu Leben —, so unpaulinisch zeigt sie sich bei näherer Untersuchung. Es fehlt die klare Erkenntnis, die Paulus hatte, daß die Auferstehung so entscheidende Bedeutung hat, weil von nun an alles „*ἐν Χριστῷ*", „*διὰ Χριστοῦ*", vom Christusgeist erfüllt ist und das „*σῶμα Χριστοῦ*" seine Kraft der „*ἐνέργεια*" des „*ἐσταυρωμένος*" verdankt [9]).

Der Christenglaube ist ein „*πιστεῦσαι τῷ θεῷ*" (16_7), zugleich ein Glaube an Jesus (4_8), und zwar ist dieser Glaube an Jesus ein

---

[7]) Vgl. Windisch S. 374 f.

[8]) Vgl. Bousset a. a. O. S. 272 f.; sein Urteil wohl nicht immer zutreffend.

[8a]) Vgl. den sehr interessanten LXX-Gebrauch von „*ἠγαπημένος*".

[9]) Vgl. das wohl zu scharfe Urteil Pfleiderers a. a. O. S. 393; s. später Anm. 11.

Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Christi für uns (7_2 12_7). Da das Objekt des Glaubens im wesentlichen das durch Christus uns gezeigte und durch Tod und Auferstehung verbürgte künftige Leben ist, so fällt der Glaube wesentlich mit der Hoffnung zusammen. Da die paulinische Mystik fallen gelassen ist, bleibt für den Glauben nur noch die Zuversicht auf Erfüllung der Verheißungen („*πίστις ἐπαγγελίας*“ cap. 6), so daß Glaube und Hoffnung gleichbedeutend sind. Der Bund Jesu wird in unseren Herzen versiegelt „*ἐν ἐλπίδι τῆς πίστεως αὐτοῦ*“, d. h. durch die Hoffnung, die im Trauen auf seine Verheißungen besteht (cap. 4), ja, Glaube und Hoffnung können, um dasselbe zu bezeichnen, abwechselnd gebraucht werden: „*οἱ ἐλπίσαντες εἰς αὐτὸν* (= Jesus) *ζήσονται εἰς αἰῶνα*“ (cap. 8), „*μακάριοι οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ· καὶ ἀναβαίνομεν, τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι, ὃς ἂν ἀκούσῃ τούτων καὶ πιστεύσῃ, ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα*“ (cap. 11). „*οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ᾽ αὐτῷ ἐλπίσωσιν. ἐλπισάτω πιστεύσας*“ (cap. 12). Da dieser Glaube als Heilsvermittlung nicht ausreicht, werden als „*βοηθοί*“ des Glaubens „*φόβος καὶ ὑπομονή, μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια*“ genannt. Der Glaube und das Wort sind die Kräfte, die uns das Leben geben und in das verheißene Land bringen.

Wir haben es also bei Barnabas mit einem durchaus unpaulinischen Glaubensbegriff zu tun[10]). Aber nun machen wir die interessante Entdeckung, die wir schon bei dem II. Clemensbrief gemacht hatten, daß bei vielem unpaulinischen Gut wie in den anderen apostolischen Vätern, so auch hier eine bestimmte Seite der Christusmystik des Paulus sich in voller Klarheit abspiegelt. Das Christenleben ist für den Verfasser unseres Traktates doch nicht bloße Hoffnung, es hat gegenwärtigen Besitz. Vergebung der Sünden (5_1 8_3 11_1 16_3) und damit verbunden die Erneuerung des ganzen Menschen (6_{11}), Erkenntnis, die als Erlösung aus Finsternis und Irrtum erlebt in uns Freude und Dankbarkeit erwecken soll (5_3 7_1), das alles sind Heilsgüter, die Christus uns als gegenwärtigen Besitz geschenkt hat. Dadurch ist uns eine persönliche Gemeinschaft mit Gott vermittelt, denn „*ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοὺς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένους ἀνοίγων ἡμῖν τὴν θύραν τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν εἰσάγει εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν. ὁ γὰρ ποθῶν σωθῆναι βλέπει*

---

10) In dieser Feststellung schließe ich mich dem einstimmigen Urteil der angegebenen Literatur an.

οὐκ εἰς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ εἰς τὸν ἐν αὐτῷ κατοικοῦντα καὶ λαλοῦντα, ἐπ' αὐτῷ ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῷ μηδέποτε μήτε τοῦ λέγοντος τὰ ῥήματα ἀκηκοέναι ἐκ τοῦ στόματος μήτε αὐτός ποτε, ἐπιτεθυμηκέναι ἀκούειν. τοῦτό ἐστιν πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ" (16_{9-10})[11].

So gehört der Christ nicht nur zu dem heiligen Volk, das aus Tod und Finsternis losgekauft ist (5_7 7_5 14_{5-7}) und hat statt des steinernen ein fleischernes Herz bekommen (6_{14}) und ist an Herz und Ohren beschnitten (9_1 10_{12}), nein, vor allem ist unser Inneres ein Tempel, in dem Gott selber wohnt: „*γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ*" (4_{11}). „*αὐτὸς . . . ἔμελλεν . . . ἐν ἡμῖν κατοικεῖν. ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας*" (6_{14-15} vgl. Eph 2_{22})[12]. Mit diesem Gedanken steht Barnabas durchaus in der Nachfolge des Paulus wie auf seiner Höhe.

Gebet zu Christus fehlt im Barnabasbrief[12], ebenso die mystische Anschauung von der Gemeinde. Doch ist die Gemeinde im besonderen die Wohnstätte des erhöhten Christus. In 6_{15} gelten die zwei Zitate[13] als Worte des in der Gemeinde wohnenden Christus[14].

Die Mahnung „*γενώμεθα ναὸς τέλειος*" (4_{11}) geht an den Einzelnen wie an die ganze Gemeinde, und der Beweis für die These, daß der Christ ein Tempel ist, wird aus dem Eindruck erbracht, den ein Heide von der prophetischen Predigt eines Christen hat[15]. Inwieweit und ob überhaupt die Gemeinde die Voraussetzung für die Geistbegabung, für das Tempelwerden des Einzelnen ist, läßt sich schwer erkennen[16].

Zweifellos besitzt der einzelne Christ charismatische Begabungen wie „*σοφία*", „*σύνεσις*", „*ἐπιστήμη*", „*γνῶσις*". Diese intellektuell-

---

[11]) Vgl. Windisch a. a. O. S. 375: „. . . kennt auch Barnabas die Einwohnung Christi in uns." s. Veil a. a. O. S. 148; Pfleiderers Urteil (a. a. O. S. 393): „zeigt er (sc. Barnabas) den positiven paulinischen Lehrgehalt schon in einer solchen Abschwächung und Verflachung, worin derselbe der Amalgamierung mit anderen Lehrmeinungen zu dem unbestimmten Gemisch des katholisch-kirchlichen Lehrbegriffs verfallen mußte", ist dahin zu revidieren, daß neben der „Lehr"abschwächung das mystische bei weitem wichtigere Moment, die „Lebens"kraft, in fast gleichem Ausmaße wie bei Paulus vorhanden ist.

[12]) Was natürlich nicht ausschließt, daß Barnabas Gebet zu Christus gekannt und geübt hat.

[13]) Psalm 41_3 kombiniert mit Jes 49_5.

[14]) Vgl. Windisch a. a. O. S. 392.

[15]) Vgl. 1 Ko 14_{24-26}. Natürlich ist die Predigt als in der Gemeindeversammlung gehalten zu denken. Vgl. die Exegese der angegebenen Stellen bei Windisch, der ich mich im wesentlichen anschließe.

[16]) Doch ist anzunehmen, daß Barnabas die allgemeine urchristliche soziale Auffassung des Geistwirkens teilt.

charismatischen Funktionen „treten jedoch erst dann hervor, wenn das Ethos dauernd in Ordnung gebracht ist“ [17]). Der Verfasser selber tritt als Pneumatiker auf; seine Lehre beruht also auf persönlicher Offenbarung (9_1).

Ein zentraler Punkt im Barnabasbrief, ja gewissermaßen sein Zweck, ist die Behandlung der Gnosis [18]). Diese „*γνῶσις*“ besteht einmal in der „*γνῶσις τῶν δικαιωμάτων αὐτοῦ*“ (21_5), in der Erkenntnis seines fordernden Willens; die Zweiwegelehre ist ihr Inhalt (19_1). Der größte Teil des Barnabasbriefes ist aber einer anderen Gnosis gewidmet. Der Gegenstand dieses über den Glauben hinausgehenden höheren Wissens, das neben „*σοφία*“, „*σύνεσις*“ und „*ἐπιστήμη*“ tritt, ist die religiöse Vergangenheit und Zukunft oder die drei Dogmen des Herrn: Hoffnung auf Leben, Anfang in der Gegenwart und Vollendung im messianischen Reich. Daß die Lehre aus dem AT geschöpft wird, ist ihr wesentlich; mit Hilfe einer besonderen exegetischen Methode sucht sie im AT Bestätigung der kirchlichen Lehrüberlieferung an Stellen, wo kein Uneingeweihter sie vermutet. Diese Gnosis ist wie bei Paulus Mysterium, das „Verständnis“ braucht (6_{10}). Sie ist Geschenk, ist Offenbarung 1_7 6_{10} 9_9, Wie einst Abraham, Moses und David Inhaber der Gnosis waren (9_8 $10_{1.10}$), so sind es jetzt mit Rangunterschieden die Christen. Barnabas selber ist Mystagoge im höchsten Grade (6_{10} 9_9), der seine „Erkenntnis“ nur „Würdigen“ mitteilt und Schwieriges zurückhält, wenn es die Leser nicht verstehen können (17_2) [19]).

Auch Paulus hat mit Hilfe der allegorischen Methode wie Barnabas (cap. 13) die Genesis zum Gegenstand gnostischer Untersuchung gemacht, wie überhaupt beider Gnosis demselben Grundgedanken entspringt. Aus dieser Kontemplation wächst auch das Zahlenspiel in 9_8, das, so eigenartig es sein mag, doch gerade für den Mysteriencharakter der Gnosis des Barnabas, dafür, daß sie „*ἔμφυτος δωρεά*“ (1_2) bedeutet, bezeichnend ist. Für alles gebührt Gott Lobpreis, daß er Weisheit und Verständnis seiner Geheimnisse uns gegeben (6_{10}).

Die gesamte Wiedergeburt, für die Barnabas vier Ausdrücke hat: 1. „*ἀνακαινίζειν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν*“ „*ἁγνίζειν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν*“ (5_1 vgl. Kol 2_{13}), 2. die Schaffung eines „*ἄλλος τύπος*“, 3. die Begabung mit einer Kindesseele und 4. „*ἀναπλάσσειν*“

---

[17]) Windisch a. a. O. S. 309; vgl. Barn 1 6.

[18]) Vgl. Windisch S. 308 f.; ähnlich die Urteile der gesamten Barnabas-Literatur; vgl. Riggenbach a. a. O. S. 32.

[19]) Zu hart erscheint mir das Urteil von Windisch a. a. O. zu 9 9: „Der Verfasser schwillt von Befriedigung und Selbstgefälligkeit.“

hängt aufs engste mit der Taufe zusammen. Wie bei Paulus ist auch hier kein magisches Wirken angenommen [20]).

Wer in das Taufwasser steigt, indem er seine Hoffnung auf das Kreuz setzt, der erhält Sündenvergebung und wird mit Gnadengaben beschenkt. Er bringt es dahin, daß der Christ bekennen kann: „*ἐγενόμεθα καινοί*“ (16_{8f}). — In bezug auf die Taufe steht also Barnabas auf demselben Boden wie Paulus, d. h. beide haben Taufanschauung und -praxis vom Urchristentum übernommen.

Vom Herrenmahl spricht Barnabas nicht. Man könnte versuchen, in 7_2 „*ἔπαθεν ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς*“ ein Stück Abendmahlsliturgie zu finden [21]), könnte meinen, daß hier echte paulinische Passionsmystik vorliegt, aber dem ganzen sonstigen Zusammenhang entspricht diese Deutung nicht, wie überhaupt bei Barnabas das liturgische Moment stark, ja völlig zurücktritt.

Sicherlich ist der Barnabasbrief eine „originale Urkunde des Urchristentums“ [22]); sicherlich fehlt „etwa die Betonung des Kindschaftsverhältnisses, des Gebetsverkehrs, die persönliche Vereinigung mit dem Herrn im neuen Äon . . .“, aber für völlig falsch halte ich das vernichtende Urteil Pfleiderers [23]): „Wohl finden sich so ziemlich noch alle paulinischen Stichworte, aber sie sind zu Formeln geworden, denen man nur zu deutlich anmerkt, daß der ursprüngliche Geist entwichen ist“. Mag das auf die „Theologie“ zutreffen, im Kultisch-Mystischen finden sich im Barnabasbrief manche Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus.

Brief des Polykarp.

Polykarp [1]) ist keiner von den Christen, die sich durch eigene Erlebnisse eine eigene Frömmigkeit geschaffen; er lebt von der Vergangenheit [2]), und zwar ist Paulus, den er viermal mit Namen nennt (3_2 9_{11} $11_{2,3}$), sein Meister: *Ταῦτα, ἀδελφοί, οὐκ ἐμαυτῷ ἐπιτρέψας*

[20]) Nach dem Wortlaut von 11_{11} könnte an magische Wirkung gedacht sein. Wir dürfen jedoch nie vergessen, daß die enge Verbindung, die in der ersten Christenheit zwischen Gläubig-werden und Getauft-werden bestand, leicht Wendungen veranlassen konnte, die als Wirkung der Taufe bezeichneten, was eigentlich von der Glaubenshinwendung zu Gott in Christus galt.

[21]) Doch geschieht dies auch nirgends in der Barnabas-Literatur.

[22]) A. Harnack a. a. O, RE.

[23]) Pfleiderer a. a. O. S. 401 f.

[1]) Literatur s. zu den Ignatiusbriefen.

[2]) Polykarp kennt seine Grenzen, vgl. 12_1: „Confido enim vos bene exercitatos esse in sacris literis, et nihil vos latet; mihi autem non est concessum.“

γράφω ὑμῖν περὶ τῆς δικαιοσύνης, ἀλλ' ἐπεὶ ὑμεῖς προεπελακτίσασθέ με οὔτε γὰρ ἐγώ, οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆναι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου, ὃς γενόμενος ἐν ὑμῖν κατὰ πρόσωπον τῶν τότε ἀνθρώπων ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως τὸν περὶ ἀληθείας λόγον, ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν" (3_{1-2}). Es ist also nicht verwunderlich, wenn die Anklänge an die Paulusbriefe so zahlreich wie bei keinem der Apostolischen Väter sonst sind (Röm 6, 1 Ko 15, Gal 5, Phil 6, Eph 4, Kol 3, 2 Thess 2, 1 Tim 7, 2 Tim 4 Stellen). Da diese Zitate den größten Teil des Polykarpbriefes ausfüllen, bleibt zu untersuchen, ob der Verfasser sich die Mystik des Paulus nur formal oder auch persönlich zu eigen gemacht hat [3]).

Polykarp gebraucht die Wendung „ἐν Χριστῷ" zweimal. Gleich im Anfang seines Briefes stellt er fest: „συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ" (1_1). Ist diese Stelle Zitat aus Phil 4_{10}, so daß wir aus ihr nicht ersehen können, wieweit dies „ἐν Χριστῷ" bei Polykarp einfach übernommenes Gut, wieweit es mystisch zu verstehen ist, gestattet die zweite Stelle einen besonderen Schluß. 8_1, wo Polykarp ein Glaubensbekenntnis nach 1 Petr. 2_{22-24} ausspricht, endet: „δι' ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν ἐν αὐτῷ, πάντα ὑπέμεινεν". Gerade weil dem Zusammenhang nach eigentlich ein „δι' αὐτοῦ" (= „διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ") zu erwarten wäre, statt dessen aber „ἐν αὐτῷ" steht, liegt dem „ζῆν ἐν αὐτῷ" eine besondere Bedeutung zugrunde, die sich nicht in einem „ζῆν ὡς αὐτός" [4]) und „ζῆν δι' αὐτοῦ" erschöpft; „Nachahmer ... seiner Geduld", seines „Beispiels" können wir nur werden, wenn wir „ἐν αὐτῷ" leben, d. h. uns in der Geistsphäre Christi befinden. Hier liegt also Christusmystik vor.

Auch „διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ" kommt zweimal vor. Nachdem Polykarp mit paul Eph $2_{5,8,9}$ den Gegensatz von Gnade und Werken genannt hat, bekennt er, daß die Philipper „σεσωσμένοι" sind „θελήματι θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ" (1_3). Während die zweite Stelle (3_2) sich auf das historische Leben Jesu bezieht: „τοῦτον ... τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε (sc. Ἰησοῦς Χριστός) δι' ἑαυτοῦ", d. h. durch sein Leben und Leiden hat er uns ein Vorbild von Geduld gegeben, dem wir nacheifern sollen, besteht bei 1_3 die Möglichkeit einer mystischen Auffassung. Ob aber hier nur Reminiszenz an paulinisches Erbe

[3]) Polykarp ist wohl der einzige unter den Apostolischen Vätern, der Paulus „abgeschrieben" hat. Nur eine andere Möglichkeit wäre vorhanden, nämlich die, daß er die Paulusbriefe oder Paulusformeln zum guten Teil auswendig wußte.

[4]) Was durch den folgenden Satz immerhin möglich wäre.

oder ob, was mir die beste Lösung zu sein scheint, Historisches und Mystisches in ihr vereinigt ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Der mystische Genetiv tritt ganz zurück; höchstens daß man in 8_1 die „ὑπομονὴ αὐτοῦ", die „Christusgeduld" hierher rechnen könnte; aber dem Zusammenhang nach genügt die Erklärung: laßt uns Nachahmer der Geduld werden, die Jesus Christus bewiesen hat. Ebenso bedeutet wohl „οὗ τὸ αἷμα" in 2_1 das Blut, das als dem Leibe Christi entstammend sein Blut ist.

Jesus Christus ist unser Heiland (inscr.), der nach der Verkündigung der Propheten (6_3) ins Fleisch kam (7_1), als der ewige Hohepriester (11_2) unschuldig am Kreuz gelitten hat und starb (1_2 8_1 9_2), den Gott auferweckt hat; nun sitzt er auf einem Stuhl zur Rechten Gottes als Herr über alles Irdische und Himmlische, bis er zum Gericht wiederkommen wird (1_3 2_1). Ist Jesus Christus als der für unsere Sünden Gestorbene (1_2) Unterpfand unserer Gerechtigkeit (8_1), so ist er als der unseretwegen auf Gottes Befehl Auferstandene (9_2) unsere Hoffnung (8_1). Denn der ihn von den Toten auferweckte, wird auch uns auferwecken (2_2), wenn wir als Gottes und Christi Diener (5_2) in Furcht und Wahrheit Gott und Christus dienen (2_1 6_2) und Nachahmer des Vorbildes (10_1) und der Geduld Christi ($8_{1.2}$) werden unter Verleugnung der Welt (9_2), von allem Bösen fern (11_1) und in seinen Geboten nach seinem Willen wandeln und lieben, was er geliebt hat ($2_{2.3}$).

Jesus Christus ist der „κύριος" ($1_{1.2}$ 2_1 4_2 (?) 6_3), sicherlich auch hier als der kultisch Verehrte, wenngleich das kultische Moment dem ethischen gegenüber stark zurücktritt[5]).

Die „πίστις" ist für Polykarp im wesentlichen Gehorsam und Hoffnung. Dem Gott, der sich nicht spotten läßt (4_3 5_1 7_2), dem Christus, vor dessen Richterstuhl wir dereinst gestellt werden (6_2), heißt es gehorchen. Gott wird von denen, die Christus nicht gehorchen, sein Blut fordern (2_1), während die, die ihm wohlgefallen, der zukünftigen Welt mit ihrer unaussprechlichen herrlichen Freude (1_3) teilhaftig werden (5_2) und mit dem Herrn herrschen sollen. Dieser Glaube ist unser aller Mutter (3_3). — Aber dieser Glaube ist doch nicht nur Gehorsam und Hoffnung. Die Voraussetzung dafür, daß der Mensch Liebe zu Gott, Christus und den Nächsten und die Barmherzigkeit, die vom Tode erlöst, wirklich haben kann, ist nicht nur der Versöhnungstod und die Auferstehung Jesu Christi[6]), sondern

---

[5]) Vgl. Bauer a. a. O. S. 290 zu Pol 6_3, vor allem in 2_1 liegt kultisches Gut vor.

[6]) Vgl. Völter a. a. O. S. 14.

die Menschen, die „firmi in fide et immutabiles“ sind (10_1), haben eben daher die Kraft, heilig zu leben, daß das Gute, was der Bekehrte tut, nicht sein eigenes Werk ist, sondern die Frucht seiner Wiedergeburt durch den Glauben, einer Wiedergeburt, die den Menschen die Lebensgemeinschaft mit Christus schenkt (8_1). Und damit stehen wir auf dem Boden paulinischer Christusmystik.

Am Ende des Briefes, wo Polykarp die Verirrungen des Presbyters Valens und seines Weibes erwähnt, spricht er in wenigen Worten vom Sinn der Kirche; aber diese wenigen Worte genügen, um zu beweisen, daß auch hier eine Nachwirkung der Christusmystik des Paulus vorliegt: „non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis, hoc enim agentes, vos ipsos aedificatis“ (11_4). Die Christen sind also ein Leib, durch den derselbe Lebensstrom fließt, der die Glieder miteinander verbindet [7]), und die Christen müssen sich „erbauen“, d. h.[8]) auch Polykarp sieht in der Kirche den Tempel Gottes [9]), der sich durch die Liebe der Brüder miteinander und zu Gott und Christus erbaut.

Es ist unbedingt zuzugeben, daß Polykarp das Zentrum paulinischer Frömmigkeit, die Christusmystik des Apostels, sich nur in bescheidenem Maße angeeignet hat. Er schaut voll Ehrfurcht zu dem Lehrer Paulus empor (11_2), ohne ihn ganz würdigen zu können, aber auch ihm ist, obwohl es ihm auf das Wort der Wahrheit, das Paulus lehrte (3_2), fast allein ankam, die Christusmystik des Apostels nicht fremd geblieben.

Hirt des Hermas.

Schon in früher Zeit ist der Hirt des Hermas [1]) mit den paulinischen Briefen in Verbindung gebracht worden; Origenes ist der erste, der den Hermas unseres Buches in dem von Paulus gegrüßten [2]) wiedererkennen will, und noch die vatikanische Handschrift des la-

---

[7]) An dieser Stelle liegt kein Zitat vor; daraus geht m. E. hervor, daß Polykarp sich den mystischen Gedanken von der Kirche als dem Leib Christi wirklich innerlich angeeignet hat.

[8]) Vgl. paul 1 Ko 14_4.

[9]) Vgl. Pol 3_2.

[1]) Literatur: R. Knopf, Das nachap. Zeitalter a. a. O. S. 39—41, S. 182 bis 196; Theodor Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868; Arthur Stahl, Patristische Untersuchungen, Leipzig 1901; H. Weinel, Der Hirt des Hermas (in Hennecke a. a. O. S. 217—292); G. Uhlhorn, Hermas (RE 7); Martin Dibelius, Der Hirt des Hermas (Handbuch z. N. T., herausgegeben von H. Lietzmann, Ergänzungsband IV, Tübingen 1923).

[2]) Röm 16_{14}.

teinischen Hermas wiederholt die Aussage des Hieronymus und fährt dann fort: „explicit liber Pastoris, discipuli beati Pauli apostoli." Aber der Verfasser unserer Apokalypse ist nicht nur für einen Schüler des Paulus gehalten worden; der Ruhm des Hermas war so groß, daß man in Äthiopien jeden für ebenso zanksüchtig als der Tiefen des Buches unkundig erklärte, der auch nur den leisesten Zweifel daran hätte, daß Hermas der Apostel Paulus selber sei.

Demgegenüber hat es in neuerer Zeit nicht an Versuchen gefehlt, einen Einfluß des Paulus völlig zu negieren[3]), aber dagegen sprechen die nüchternen Tatsachen. Obwohl sicher ist, daß der Leitgedanke des Buches[4]) oft von fremdartigen Stoffen der verschiedensten Herkunft verdeckt wird, so steht doch fest, daß Hermas das Corpus Paulinum wohl in seinem ganzen Umfang gekannt, geachtet und benutzt hat. Harnack zählt 44 Anklänge an paulinische Stellen[5]), während Weinel in 13 Versen aus dem Buch des Hermas an 15 Stellen aus den Paulusbriefen erinnert wird. Wieweit dabei formale, wieweit inhaltliche Beeinflussung durch den Apostel vorliegt, muß sich im folgenden erweisen.

Da Hermas für den „*υἱὸς τοῦ θεοῦ*" dessen Namen nie gebraucht, fehlt die Formel „*ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*" völlig. Dafür findet sich (Mand IV 1_4) die Wendung „*πιστὴν ἐν κυρίῳ*"; da es sich hier um einen Ehebruch der „im Herrn gläubigen" Frau handelt, ist es zweifelhaft, ob Hermas an dieser Stelle das Innewohnen des Herrn durch den Glauben meint oder „*πιστὸς ἐν κυρίῳ*" für „christlich" gebraucht. Mehrere Male steht „*ἐν αὐτῷ*" für „*ἐν διαβόλῳ*" (Mand VII 2 Mand XII 4_6) und für „*ἐν πνεύματι ἐπιγείῳ*" (Mand XI 17). Jedesmal bedeutet „*ἐν αὐτῷ*", das dabei mit „*δύναμίς ἐστιν*" verbunden ist, dasselbe wie „*αὐτῷ*", d. h. in dem Teufel bzw. Erdgeist ist keine Macht, er besitzt keine Kraft. Hier ist also ein mystischer Sinn ausgeschlossen.

Anders liegt es mit dem eigenartigen Gebrauch, den Hermas ähnlich wie Paulus von der Präposition „*ἐν*" in Verbindung mit dem Verbum macht. Der Christ soll „*ἐνδύειν τὴν πίστιν τοῦ κυρίου*" (Vis IV 1_8), „*πᾶσαν ἀρετήν*" (Mand I2), „*τὴν σεμνότητα*" (Mand II 4), „*τὴν μακροθυμίαν*" (Mand V 2_8), „*τὴν πίστιν*" (Mand IX 7 Sim VI 1_2), „*τὴν ἱλαρότητα*" (Mand X 3_1), „*τὴν ἐπιθυμίαν τὴν ἀγαθήν*" (Mand XII 1_1),

---

[3]) Vgl. Zahn a. a. O. S. 410—413; Hermas soll nach ihm nur eine Kenntnis von Eph und höchstens I u. II Co gehabt haben.

[4]) Die Heilung der Christensünden durch die Buße und die Bewahrung der Christen vor neuen Verfehlungen durch sittliche Belehrung (Dibelius a. a. O., Vorwort).

[5]) Und zwar an Rom 9, 1 Ko 9, 2 Ko 1, Gal 1, Eph 10, Phil 7, Col 5, 2 Tim 2.

„*τὴν ἐπιθυμίαν τῆς δικαιοσύνης*“ (Mand XII 2_4), „*τὸ ἔνδυμα αὐτῶν*“ (= „*τῶν παρθένων*“ Sim IX 13_2) und „*τὴν ἀκακίαν*“ (Sim IX 29_3); vernichtet wird, wer nicht „*τὸ ἔνδυμα τῆς ἐπιθυμίας τῆς ἀγαθῆς*“ (Mand XII 1_2) hat. Ähnlich braucht Hermas „*ἐνδυναμοῦν*“, „*ἐνδυναμοῦσθαι*“ [6]) und „*ἐμμένειν*“ [7]). In allen diesen Fällen liegt ein ähnlicher, sicherlich nicht von Hermas stammender Gebrauch der Präposition „*ἐν*“ wie bei Paulus vor [8]), allerdings in einer unserem Buch eigentümlichen Weise erweitert; denn für Hermas sind Begriffe wie „*πίστις*“, „*σεμνότης*“, „*ἀκακία*“ usw. nicht Formulierungen theoretischer Theologie, sondern Geistwesen, die im Menschen leben, so daß „*ἐνδύσασθαι τὴν πίστιν τοῦ κυρίου*“ im Grunde genau das gleiche bedeutet, wie wenn Paulus schreibt: „*ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν*“ (Rom 13_{14}), d. h. hier liegt unverkennbar eine Nachwirkung der paulinischen Christusmystik vor.

Häufiger gebraucht Hermas „*διά*“ mit dem Genetiv einer Bezeichnung Christi. Läßt sich die Feststellung, daß Gott Gebote gegeben hat „*διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*“ (Sim V 5_3) und daß er will „*τὴν κλῆσιν τὴν γενομένην διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ σώζεσθαι*“ auf das historische Leben Jesu beziehen, so ist das in den anderen Fällen nicht möglich. Auf der Grenze steht Vis IV 2_4: „*δι᾽ οὐδενὸς δύνῃ σωθῆναι εἰ μὴ διὰ τοῦ μεγάλου καὶ ἐνδόξου ὀνόματος*“; doch handelt es sich hier wohl nicht um das Werk, sondern um das Wirken Christi; rein mystisch zu denken sind Sim IX 12_5: in das Reich Gottes kann man nur „*εἰσελθεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ ἠγαπημένου ὑπ᾽ αὐτοῦ*“ (vgl. 12_6); „*διὰ τῆς πύλης*“ in 13_6 ist dasselbe wie „*διὰ τοῦ ὀνόματος*“ [9]). So eigenartig uns die Bezeichnung Christi als eines Tores erscheinen mag, es handelt sich um den Erwerb des Bürgerrechtes im Reiche Gottes; und das ist nur möglich durch Eingehen durch das mystische Tor (vgl. Rom 5_2, Joh $10_{7\,ff}$).

Solange Hermas „*ἀσθενέστερος*» (Sim IX 1_2) war, wurde ihm die Offenbarung „*δι᾽ ἀγγέλου*“ gebracht [10]). „*ὅτε οὖν ἐνεδυναμώθης διὰ τοῦ πνεύματος*“, d. h. als der Geist durch seine Einwohnung die Kraft geschenkt hatte, „*ἐφανερώθη σοι διὰ τῆς Ἐκκλησίας ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου ... νῦν δὲ ὑπὸ ἀγγέλου βλέπεις, διὰ τοῦ αὐτοῦ ... πνεύματος*“ (Sim IX 1_2). Hier ist gar kein Zweifel möglich, daß es sich um Mystik handelt. Wieweit dabei allerdings von einer „Christus“-mystik gesprochen werden kann, läßt sich erst feststellen, wenn wir

[6]) Vgl. Mand XII 5_1 6_4 Sim V 4_3 VI 1_2 IX 1_2 24_2.
[7]) Sim VIII 9_1.
[8]) Vgl. paul Rom 13_{12-14} 1 Ko 15_{53} Gal 3_{27} Eph 4_{24} Eph 6_{11} Kol 3_{12}.
[9]) Vgl. Sim IX 12_3.
[10]) Vgl. Vis IV 1_3.

über das Verhältnis von „Ἐκκλησία" und „πνεῦμα" zu Christus Klarheit gewonnen haben[11]).

Ganz besonders auffällig ist der häufige Gebrauch des sogen. genetivus mysticus durch Hermas. „σεμνότης τοῦ θεοῦ" (Vis III 5_1), „εὐθύτης τοῦ κυρίου" (Vis III 5_3), „πίστις τοῦ κυρίου" (Vis IV 1_8 Sim VI 1_2 3_5 IX 16_5), „φόβος τοῦ κυρίου" (Mand X 1_6 XII 2_4 3_1), „ἀγάπη κυρίου" (Mand VIII 9), „ζωὴ τοῦ κυρίου" (Sim VIII 7_6), „σφραγὶς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ" (Sim IX 16_3), „ἐκλεκτὸς αὐτοῦ" (Vis I 3_4 III 8_3), „δοῦλος αὐτοῦ" (Vis IV 1_3 Mand VI $2_{4.6}$ IX 9 X 1_2 u. a.), „θεοῦ προφήτης" (Mand XI 12), „λαὸς αὐτοῦ" (Sim V 5_3), alle diese Ausdrücke weisen auf die Paulusbriefe als auf ihr Vorbild, alle bezeichnen den mystischen Zusammenhang zwischen den Menschen auf der einen, Gott und Christus auf der anderen Seite.

Der Hirt ist von der Gewißheit erfüllt, daß im Menschen Geister und Geist sich auswirken, in deren Gewalt er gegeben ist[12]). Dem Menschen ist von Gott ein zarter heiliger Geist gegeben, der in ihm wie in einem Gefäß wohnt. Dieser heilige Geist braucht zu seiner Existenz weiten Raum (Mand V); vor allem darf er nicht mit einem bösen Geist, der wohl als hart und rauh vorgestellt wird, zusammenwohnen, der den guten Geist beflecken (Mand V 1_3) oder ihn sogar verdrängen könnte (Mand V $2_{5.6}$). Das „τρυφερόν", „ἅγιον" und „δίκαιον πνεῦμα" kann entarten; es wird „ψευδές" (Mand III 2), büßt seine Gebetskraft ein (X 3_2) und verliert seine Reinheit (Mand V 1_{2-3}).

Ursprünglich scheint es sich nicht um einen, sondern um eine Schar guter Geister gehandelt zu haben (Wahrheit, Geduld, Heiligkeit u. a.), die dann in einen heiligen Geist verwandelt wurde, den der Christusgott den Christen verlieh[14]). Wieweit diese Verwandlung unter dem Einfluß anderer urchristlicher Schriften vor sich gegangen

---

[11]) Daß der Gebrauch von „διά" bei Hermas Nachwirkung paulinischer Formulierung ist, dürfte kaum bestritten werden. Doch scheint gerade an der zuletzt behandelten Stelle altes, von Hermas nur bearbeitetes Material vorzuliegen, das wohl im einzelnen durch Einfügung des „διά" dem „modernen Geist" angepaßt werden konnte, das aber seine der paulinischen Art fremde Eigentümlichkeit sich im allgemeinen bewahrt hat.

[12]) Mand III, V, X, IX$_{11}$, Sim IX 32_2, X3_2. Hier scheinen außerchristliche Vorstellungen verwertet und nur zum Teil verchristlicht worden zu sein. Die Anschauungen sind nicht einheitlich.

[13]) Vgl. Mand III.

[14]) Wobei nicht alle Gegensätze zum christlichen „πνεῦμα"-Glauben getilgt werden konnten, s. 1 Ko 14_{12}. Eine andere Vorstellung liegt bei dem Gedanken vor, daß der gute Geist dem Herrn dient (Mand V 1_2), und zwar mit den Gebeten, die er zu Gott sendet (Mand V 1_6 X 2_2), und daß er, wenn er durch Sünde bedrängt wird, bei Gott sich über den Menschen beklagt.

ist, dürfte sich kaum feststellen lassen; paulinischer Einfluß, und zwar unbedingt eine Nachwirkung der Christusmystik des Apostels, zeigt sich da, wo Jesus Christus selber mit dem Geist identifiziert wird (Mand III_1)[15]. In der „σάρξ" Christi wohnt[16] das „πνεῦμα". Dieser Geist, der die Werke Christi getan hat, ist das vorweltliche Schöpfungsprinzip (Sim IX 12_2); aber nicht nur das: er ist der Sohn Gottes (Sim IX 1_1), wird also mit dem präexistenten Christus gleichgesetzt. Hier wird das Prädikat, das nach Sim V, wo adoptianische Christusvorstellung anklingt, dem göttlichen Element in Christus, dem „πνεῦμα", das sich eine „σάρξ" zur Wohnung erkor wegen der Reinheit des Gefäßes, eignet, auf die ganze Person Christi übertragen und so zur Einheit umgestaltet.

Daß mit dem „υἱὸς τοῦ θεοῦ" sowohl das vorweltliche göttliche „πνεῦμα" wie auch seine Einung mit einer „σάρξ" zur geschichtlichen Person Jesu gemeint sein kann, beweisen die Bilder in Sim IX: der uralte Fels und das neue Tor (2_{1-2}), beide bedeuten (12_{1-3}) den Sohn Gottes[17]. In diesem Gleichnis ist aber Christus nicht nur das Tor, sondern auch und gemeint ist wohl Christus als der Erhöhte, Postexistente — der Bauherr; er ist derselbe wie der Hirtenengel, der Führer der Engelschar[18]. So sind Christologie und Angelologie — wenigstens in diesem Gleichnis — eng miteinander verbunden.

So fremdartig uns, wenn wir vom Studium der Christusmystik des Paulus oder auch des Clemens oder Ignatius herkommen, viele dieser Anschauungen sein mögen, eines steht fest: Mag das Material aus dem Spätjudentum oder dem Hellenismus stammen, die geistige Formung haben die Stoffe, wenn auch nicht immer klar durchgeführt, nicht immer glücklich vereinigt, im Anschluß an die Christusmystik des Paulus erhalten; die Gleichung „ὁ κύριος τὸ πνεῦμα" hat dem Hellenismus Halt geboten und dem Christentum, auch dem des Hermas, die Macht gegeben, das Beste hellenistischen Erbes sich anzueignen und durch Umbildung in Christus-(Pneuma-)Mystik dem Christentum die Welt zu erobern[19].

[15]) Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die ganze, in sich völlig uneinheitliche Christusanschauung des Hermas darzulegen. Dazu s. Dibelius a. a. O. S. 573—576. Hier können nur die für das Thema wichtigsten Fragen zur Sprache kommen.

[16]) Wie in jedem Christen.

[17]) Zu der Verbindung von Christus und Kirche, die sich hier zeigt, s. später.

[18]) Vgl. Sim VIII, wo Michael Konkurrent der Christusgestalt ist.

[19]) „Κύριος" bedeutet fast nie Christus (doch s. Vis II 2_2 IV 1_8); es wird meist für Gott, den Hirten und die Kirche gebraucht.

Die Predigt vom Sohne Gottes findet Glauben an ihn (Sim IX_{16} Vis IV_1 Sim VI_1). Dieser Glaube ist in seiner tiefsten Bedeutung Einsenkung des Sohnes Gottes, der das Gesetz ist, in die Herzen der Christen (Sim VIII). Das zähe Leben des Weidenbaumes, der ihm geraubte Zweige bald wieder ersetzt, dessen abgerissene Zweige bald ein selbständiges Leben führen können, wird zum Gleichnis für den Glauben: ein Absenker des „lebenslustigen Baumes" wird jedem Gläubigen zuteil. Also nicht Gebot oder Dogma oder Glauben weckende Predigt sind die Hauptsache, sondern der „*υἱὸς τοῦ θεοῦ*" wird selber den Gläubigen ins Herz gepflanzt. Diesem „Gesetz" haben manche wohlgefallen (Sim $VIII_3$), manche haben es verleugnet (Vis VI_2), manche haben um seinetwillen den Tod erlitten. So ist Christus nicht nur Lehrer oder Vorbild, sondern das in den Christen wohnende und sie bestimmende Lebensprinzip. Es handelt sich also bei dem Verdienst Christi nicht eigentlich um ein einmal abgeschlossenes Werk, sondern um ein Wirken des Erhöhten, das lebendig macht, Sünde und Tod überwindet. Der Christ ist ein Gefäß für den heiligen Geist, für den „*υἱὸς τοῦ θεοῦ*", der in ihm wohnen will.

So ist der Glaube an den erhöhten Herrn der wichtigste Inhalt des Christenlebens. Er steht an der Spitze der Tugenden, wie in der Reihe der Laster die „*ἀπιστία*". Er wird zur persönlichen Tat des ganz und rücksichtslos auf Gott gerichteten Menschen. Er ist Vertrauen auf Gott (Mand IX), Werfen aller Sorge auf ihn und Öffnen des Herzens für ihn (Vis IV_2), Gehorsam gegen Gott und Hoffnung auf ihn (Mand XII_5)[20]. Das Gegenteil von „*πιστεύειν*" ist „*διψυχεῖν*", „*διστάζειν*", „*διχοστατεῖν*", „*διακρίνειν ἐν τῇ καρδίᾳ*" und „*διαλογίζεσθαι*". Dem „*δίψυχος*" gegenüber, der zweck- und ziellos hin- und hergezerrt wird, gibt die „*πίστις*" dem Christen festen Halt und sichres Ziel (Vis III_3). Auf Gott gerichtete „*ἁπλότης*" gibt dem Leben Konzentration.

Diese „*πίστις*" ist nicht ein Schwelgen in frommen Gefühlen, sondern als Beginn des neuen Lebens das triebkräftige Prinzip alles christlichen Handelns. Sie ist die Mutter aller übrigen Tugenden (Vis III_8), und zwar sind alle Werke der sieben Tugenden Werke der „*πίστις*", ihrer Mutter (Vis III_8). Die Tugenden sind also weiter nichts als ein in die Vielfältigkeit der Lebensbeziehungen eingegangener Glaube[21]. So ist der Glaube alles in allem („*ἡ γὰρ πίστις πάντα ἐπαγγέλλεται, πάντα τελειοῖ*" Mand IX), und die Christen

---

[20]) Vgl. „*πιστεύειν τῷ θεῷ*", das die vertrauensvolle Hingabe an Gott ausdrückt.

[21]) s. Zahn a. a. O. S. 172.

sind „οἱ πλήρεις ἐν τῇ πίστει" (Mand V_2), „πίστιν ἔχοντες ὁλόκληρον" (Mand V_2) und „ὁλοτελεῖς ἐν τῇ πίστει" (Mand IX), und alle sittlichen Ermahnungen lassen sich in das eine Gebot zusammenfassen: „πίστευσον ... τῷ θεῷ" (Sim V_1).

Glaube, Furcht und Selbstbeherrschung bilden den Inhalt des ersten Gebots, mit dessen Erfüllung alles getan ist, wobei unter „φόβος τοῦ κυρίου" das in Scheu vor Gott sich tatkräftig erweisende Denken an seinen Willen zu verstehen ist. Dieser „φόβος τοῦ κυρίου" ist die Waffenrüstung, mit der man der Lust widerstehen kann (Mand XII_2). Wer den Herrn im Herzen hat, kann alle seine Gebote erfüllen (vgl. Mand XII_4).

Nicht immer hat der Glaube für Hermas diesen tiefen Sinn. Neben „πίστις" stehen oft „πιστός" und „πιστεῦσαι" ebenso wie „πιστεύσαντες" in der Bedeutung von Christ, Christ-sein, die Christen (Sim IX_{19} Mand IV_3 X_1 Sim $VIII_6$ IX_{13})[22]). Trotzdem kennt aber Hermas keinen christlichen Glauben, der nicht auf das ganze Leben bestimmenden Einfluß hätte. Doch kennt er „mannigfache Stufen sittlicher Ausbildung, welche ebenso viele Stufen der Glaubensenergie sind"[23]).

Dieser Glaube steht in einer Linie mit dem, was Paulus unter „πίστις" versteht: die mystische Einwohnung des „κύριος Χριστός" im Herzen des Christen, nur daß im Hirten die Bedeutung von „πίστις" fast noch schärfer, eindeutiger gefaßt ist als bei Paulus. Man könnte wohl annehmen, daß Hermas diesen Glaubensbegriff aus der hellenistischen Umwelt übernommen und verchristlicht habe; aber die eigenartige Formulierung, die eindeutige Erklärung und der umfassende Gebrauch des Wortes „πίστις" lassen nur den einen Schluß zu, daß Hermas „Παύλου συμμύστης" war, der aus den Briefen und Gemeinden des Paulus des Apostels heiligstes Erbe, seine Glaubensmystik übernommen hat.

Dieser Schluß wird um so zwingender, je mehr wir uns klar machen, daß bei Hermas nicht wie bei Paulus im Hintergrund der „πίστις" ein Christuserlebnis steht; denn nur von ihm aus ist die Glaubensmystik des Apostels zu verstehen, ja es ist die Frage, ob der Verfasser unseres Buches, das sich als Apokalypse gibt, überhaupt visionäre Erfahrungen gehabt hat. Wie sich bei genauerer Untersuchung die Familie des Hermas in die Christengemeinde auflöst, so erscheint der apokalyptisch-visionäre Rahmen oft als Romanstoff. Ist auch die Technik der Versenkungspraxis genau beachtet,

---

[22]) Vgl. zu dieser Frage Zahn a. a. O. S. 186 ff.
[23]) Zahn a. a. O. S. 190.

was als unzweifelhaftes persönliches Element übrig bleibt, ist die ihm zuteil gewordene Offenbarung der Bußgnade. Auf dieses eine Erlebnis gründet sich seine prophetische Autorität[24]). Was an den Begegnungen mit der Kirche und dem Hirten wirkliches Erlebnis ist, läßt sich kaum feststellen, möglich indes ist es, daß hier Visionen zugrunde liegen. — Das alles ist keine Christusmystik, wenn auch Berührungen zu ihr vorhanden sind[25]); um so mehr drängt sich uns die Gewißheit auf, daß die „πίστις" des Hermas der Glaube des Apostels ist, daß Hermas — vielleicht auf dem Umweg über Johannes, den großen volkstümlichen Interpreten des Paulus — sich die Glaubensmystik des Weltapostels zum Eigentum gemacht hat.

Eine Nachwirkung der paulinischen Christusmystik ist auch die Vorstellung, daß eigentlich nicht der Christ, sondern der Geist im Christen betet. Das Gebet ist Wirkung des Gottesgeistes, der den in dem Propheten wohnenden Geist anregt. Freilich wird der Gedanke dadurch kompliziert, daß als im Menschen wohnend nicht der Geist selber, sondern der Engel des Geistes gedacht wird, der im Augenblick der Inspiration den Menschen mit dem „πνεῦμα" erfüllt (Mand XI_9).

Die Kirche[26]), die Hermas gern mit kosmischen Prädikaten schmückt (Vis I 1_6 3_4 II 4_1 III 13_3), wird (Sim IX 1_1) mit der sibyllinischen Offenbarungsträgerin identifiziert, die sowohl die kosmisch-ideale als auch die empirisch-wandlungsfähige Kirche bedeutet.

Die Kirche wird (Sim VIII) mit dem Bilde des Weidenbaumes bezeichnet, dessen Lebenskraft so unverwüstlich ist, daß auch die losgerissenen Zweige eigenes Leben führen können. Der mystische Zusammenhang des Einzelnen mit der Gesamtheit der Christusgemeinde ist damit gesichert. — Wer sich als würdig erwiesen hat, darf in den Turm eingehen, der ein Bild der Gemeinschaft der normalen Christen, seien sie gestorben oder noch am Leben, ein Abbild der idealen Kirche ist[27]).

Das die Kirche Begründende sind (Sim III) christliche Predigt und Taufe; sie ist durch das Wort vom Namen des Sohnes Gottes und durch das Wasser der Taufe geschaffen; zu ihr gehören die alttestamentlichen Frommen, nachdem sie durch Predigt und Taufe vom Tode erlöst des neutestamentlichen Heils teilhaftig geworden sind, die kirchengründenden Prediger selber und alle, die durch ihr Wirken echte Christen geworden sind. Daß diese Christenheit eine

---

[24]) Vgl. Vis III Sim VIII IX Vis II.
[25]) Vgl. Sim IX Eingang.
[26]) Vis III Sim VIII IV, vgl. auch V.
[27]) Sollte das Bild vom Turm nicht ein Ersatz für den bei Hermas fehlenden Gedanken des Paulus sein, daß die Christen ein Tempel Gottes sind?

mystische Einheit bildet, beweist Hermas in Sim IX. Wurde die durch Taufe und Predigt bewirkte Einheit bildlich durch Gleichheit in den Farben der Steine und das Fehlen jeder sichtbaren Fuge gedeutet (Sim IX 4, 9, 13, 17), so wird sie in der Deutung auf den Empfang des einen Geistes zurückgeführt: „*οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ ἐνδιδυσκόμενοι τὰ πνεύματα ταῦτα, ἔσονται εἰς ἓν πνεῦμα, εἰς ἓν σῶμα, καὶ μία χρόα τῶν ἱματίων αὐτῶν*“ (Sim IX 13), und gleich darauf: *καὶ ἦν αὐτῶν ἓν πνεῦμα καὶ ἓν σῶμα καὶ ἓν ἔνδυμα*“. Der Geistempfang wird mit einem paulinischen Bilde als das Anziehen eines Gewandes oder der den Geist darstellenden Jungfrauen vorgestellt.

Vor allem ist die Kirche, „*ἓν σῶμα*“ „*λαβόντες οὖν τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον, καὶ ἕνα νοῦν καὶ μία πίστις αὐτῶν, ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη καὶ τὰ πνεύματα τῶν παρθένων μετὰ τοῦ ὀνόματος ἐφόρεσαν... μετὰ δὲ τὸ γενέσθαι ἓν σῶμα*“ [28]). An dieser Stelle ist kein Zweifel mehr möglich, daß Paulus es ist, von dem Hermas die mystische Anschauung von der Kirche übernommen hat, denn in ganz ähnlichem Aufbau schreibt der Apostel Eph 4₄: „*Ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν. εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα.*“ So selten die Anschauung von dem einen Leibe, den die Christusgemeinde bildet, bei Hermas zu finden ist, sie ist grundlegend für alle Bilder, die Hermas vom Wesen der Kirche entwirft.

Das „*χάρισμα*“, das allen Gliedern der Kirche geschenkt wird, der Geist, wirkt sich in besonderem Maße in den Propheten aus, der Prophet ist weder seinem eigenen Willen noch seiner Begabung, sondern allein dem Willen Gottes unterworfen; in der Versammlung gläubiger Männer wird der Geist in ihm durch deren Gebet geweckt, und er muß reden, was Gott will. — Hermas unterscheidet zwischen dem dauernden Besitz des prophetischen Geistes, der den „*ἄνθρωπος πνευματοφόρος*“ schafft, und der plötzlichen Erregung dieses „*χάρισμα*“. Ekstase im eigentlichen Sinn ist beides nicht [29]). Der eigentliche Ort prophetischer Verkündigung ist der Gottesdienst. Nicht private Neugier soll befriedigt werden, sondern der Geist verkündet durch den Propheten den Willen Gottes.

Dies Bild der wahren Propheten entspricht durchaus der Vorstellung von der Prophetie, die Paulus 1 Ko 12—14 erkennen läßt. Die doppelte Begabung tritt auch bei ihm deutlich hervor 1.) 1 Ko

---

[28]) Vgl. Sim IX 18: „*ἔσται ἓν σῶμα τῶν κεκαθαρμένων ... ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις, μία ἀγάπη*“.

[29]) s. bes. Zahn a. a. O. S. 108 f. Über die Stellung der Amtssträger vgl. R. Knopf, Das nachap. Zeitalter S. 182/196.

$12_{28\,f}$ Eph 4_{11}; 2.) 1 Ko $14_{6,30}$), ebenso die Tatsache, daß der Gottesdienst der eigentliche Ort prophetischer Verkündigung ist (1 Ko 14_{30}). Hier liegt jedoch keine Abhängigkeit des Hermas von Paulus vor, sondern gleiche Erfahrung in den Gemeinden.

Wie Paulus legt auch Hermas keinen Wert auf Visionen. Nicht für das Erlebnis, sondern für die sittlich fruchtbare Erkenntnis dankt er Gott. Sein Interesse gilt den religiös-sittlichen Zuständen der Christenheit. Die Prüfung der Geister erfolgt nach ihren Früchten. Auch Engel und Geister sind für ihn nur von Wert, indem sie die bessernde Erkenntnis ihm als unmittelbare Wahrheit bezeugen. Die Tätigkeit des Hermas, die neue Erkenntnis vermittelt, von Gott als Beruf an die römische Gemeinde ihm auferlegt, hat ihren Halt an sittlichen Forderungen, die Gott ihm durch die Offenbarungsträger verkündet.

Neben den Glauben tritt als unerläßliche Bedingung des Christseins die Taufe. Ohne Taufe keine Rettung. Sie ist „σφραγὶς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ" (Sim IX_{31}), das Siegel auf die geglaubte Predigt (Sim IX_{16}); in ihr wird durch Nennung des „κύριος"-namens der Christ Eigentum Gottes. Der Bau der Kirche ist auf Wasser gegründet (Vis III_2 vgl. Vis III_7). — Die Taufe setzt den Bruch mit dem alten Leben voraus. Das Auftauchen aus der Tiefe ist ein Auftauchen aus der „νέκρωσις"[30]) des alten Lebens, verleiht Vergebung der Sünden (Mand IV_3) und stellt den Getauften in die Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Gottes, ist sie es doch, die die Gesetzeinpflanzung bewirkt[31]); nur wer in der Taufe den Namen des Sohnes Gottes empfängt, kann ins Leben kommen (Sim IX_{16}). Das Eingehen „διὰ τῆς πύλης" geschieht durch die Taufe.

Von einer Passionsmystik des Hirten kann nicht gesprochen werden. Wohl ist die Taufe durch die Kraft Christi ein Ablegen der „νέκρωσις τῆς ζωῆς .. τῆς προτέρας" (Sim IX 16_2), wohl kennt Hermas ein „πάσχειν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ" (Sim IX 28_2), „διὰ τὸ ὄνομα" (Sim IX 28_3), „διὰ τὸν θεόν" (Sim IX 28_6) und „ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου" (Vis III 5_2), aber wie die Abendmahlsmystik fehlt, die den Tod Christi kultisch vergegenwärtigt, so auch jedes Gefühl eines Leidens, Sterbens und Auferstehens mit Christus.

Uhlhorn fällt über Hermas das Urteil, nachdem er bestritten hat, daß der Hirt judenchristlich gestimmt sei: „Ebensowenig ist er freilich Pauliner. Was wir bei ihm finden, ist das damals in Rom geltende,

---

30) Vgl. paul Rö 4_{19} 2 Ko 4_{10}.
31) Vgl. Sim VIII.

dogmatisch noch sehr wenig ausgeprägte Vulgärchristentum.“ Wie wir gesehen haben, wird diese rein dogmengeschichtliche Betrachtungsweise den Verhältnissen in keiner Weise gerecht. Was Hermas mit Paulus verbindet, sind allerdings nicht dogmatische Anschauungen; die Abhängigkeit des Hirten liegt auf ganz anderen, für die Beurteilung des Urchristentums viel entscheidenderen Gebieten, in den religiös-kultisch-ethischen Fragen. Hier aber ist die Verbindung eminent. Mag man auch viele Berührungen auf gleiche Grundlagen und Gemeindeerfahrungen zurückführen, vor allem im Gebrauch des Genetivus mysticus, in der Anschauung vom Glauben und von der Kirche liegen bei Hermas unzweifelhaft Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus vor. Das ist um so wichtiger, als wir daraus erkennen können, daß Paulus nicht etwa der große Unbekannte, Unverstandene war, dessen Worte nur noch als Formeln weiterlebten. Hermas, „bedeutsam als ein Denkmal des Alltagschristentums der kleinen Leute und breiten Schichten“ [32]), ist ein Beweis dafür, daß die schlichte kultische Frömmigkeit des Paulus in der Zeit der Apostolischen Väter nicht nur verstanden, sondern gelebt wurde; wenn auch der Apostel mit seinem Damaskuserlebnis immer der große Einsame geblieben ist, auch Hermas ist *„Παύλου συμμύστης“*.

1. Clemensbrief.

Daß Clemens von Rom [1]) die paulinischen Briefe nicht nur gekannt, sondern in seiner Frömmigkeit wesentlich durch sie beeinflußt worden ist, steht wohl außer allem Zweifel. Harnack zählt 115 Stellen, in denen er Anklänge an Briefe des Paulus findet (Rö 24, 1 Ko 29, 2 Ko 5, Gal 6, Eph 13, Phil 5, Kol 3 (4), 1 Thess 3, 1 Tim 13, 2 Tim 4, Titus 9 Stellen). Ist schon der Anfang des 1. Clemensbriefes vom Eingang des 1 Ko formell und inhaltlich bestimmt, so beweisen die beiden Stellen des Briefes, in denen Paulus mit Namen zitiert wird, daß Clemens beim Schreiben seiner Mahnung zum Frieden vor allem 1 Kor, aber auch die anderen Paulusbriefe im Gedächtnis hatte. Bringt 5_{5-7} ein Stück aus der Lebensgeschichte des Apostels (*„Διὰ ζῆλον καὶ ἔριν Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἔδειξεν, ἑπτάκις*

[32]) Dibelius a. a. O. S. 425.

[1]) Vgl. in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament (Ergänzungsband I), Die apostolischen Väter: Die zwei Clemensbriefe. Erklärt von R. Knopf 1920; W. Wrede, Untersuchungen zum 1. Klemensbrief, Göttingen 1891; Arthur Stahl, Patristische Untersuchungen, Leipzig 1901; Adolf Harnack, Der erste Klemensbrief. Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. 1909; G. Uhlhorn, Clemens von Rom (RE 4).

δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς, κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός"), so geht 47_{1-3}[2] („Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου τίνα τρόπον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλῶ, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι") direkt auf den Korintherbrief des Paulus ein. So dürfen wir erwarten, Nachwirkungen der paulinischen Christusmystik in unserem Briefe zu finden.

Auch für Clemens hat die Wendung „ἐν Χριστῷ" große Bedeutung. Er rühmt die „σώφρονα καὶ ἐπιεικῆ ἐν Χριστῷ εὐσέβειαν" (1_2) der Korinther, mahnt zur „παιδεία ἐν Χριστῷ" (21_8)[3], weiß, was „ἡ ἐν Χριστῷ πίστις" (22_1) vermag, bezeugt die Rechtfertigung der „ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ κληθέντες" (32_4), fordert Hingabe an Christus, denn „σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ", glaubt fest daran, daß „οἱ ἐν Χριστῷ πιστευθέντες ἔργον τοιοῦτον" (43_1) Macht zur Einsetzung von Bischöfen und Diakonen haben; die Berufung ist „μία κλῆσις ἐν Χριστῷ" (46_6), wie es (nur) einen Gott, einen Christus und einen Geist der Gnade gibt; unwürdig ist der Aufruhr der altehrwürdigen korinthischen Gemeinde „τῆς ἐν Χριστῷ ἀγωγῆς"; die rechte Tür, die zur Rechtfertigung führt, ist „ἡ ἐν Χριστῷ" (48_4); die Werke Christi soll tun, wer „ἀγάπην ἐν Χριστῷ" (49_1) hat; und wer den Frieden der Gemeinde sucht, „μέγα κλέος ἐν Χριστῷ περιποιήσεται" (54_3).

Zu beachten ist, daß Clemens neben „ἐν Χριστῷ" gern den Ausdruck „ἐν θεῷ" verwendet. Schon inscr., wo Paulus in der Vergleichsstelle 1 Ko 1_2 „ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ" hat, gebraucht Clemens „ἡγιασμένοις ἐν θελήματι θεοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ". Weiter soll der Ruhm des Menschen darin bestehen, daß „ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω"[4], die Gottesfurcht rettet „τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφομένους", Ruhm und Freudigkeit soll „ἐν αὐτῷ" (= Gott) sein (34_5), und die Apostel waren „πιστευθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ" (42_3).

---

[2] Vgl. 1 Kor 1_{10}ff.

[3] Der Anschauung Knopfs, der „ἐν Χριστῷ" hier „abgeschliffen" mit „christlich" übersetzen möchte, vermag ich mich nicht anzuschließen. Vgl. Stahl a. a. O. S. 75.

[4] Zitat aus Jerem 9_{23}f 1 Reg 2_{10}.

Ein eigenartiger Gebrauch der Präposition „ἐν" liegt auch in den Fällen vor, wo Clemens die Korinther lobt: „τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις" (2_1), und wenn er fordert: „ἐνδυσώμεθα τὴν ὁμόνοιαν ταπεινοφρονοῦντες" (30_3). Alles hat zu geschehen „κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ" (3_4).

So steht auch im Mittelpunkt der Frömmigkeit des Clemens das „ἐν Χριστῷ". Wenn diese Wendung auch nicht immer die volle Bedeutung wie bei Paulus hat[5]), auch für ihn gilt die Gewißheit, „die apostolische Erfahrung und Bekenntnisformel"[6]), daß alle christliche Erfahrung in Christus, sei es in seinem irdischen Leben, sei es in seinem Geistwirken, begründet ist. Sicherer als jeder dogmatische Satz über Christus sagt „ἐν Χριστῷ" bei Clemens, daß die Christen in ihrem Herrn neues Leben gewonnen haben und „sich in seine Sphäre versetzt wußten". Und das ist im Grunde dieselbe Christusmystik, die wir bei Paulus fanden[7]).

Die in Christus zum Dienste Gottes Berufenen sind nun „ἡγιασμένοι ἐν θελήματι θεοῦ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ" (inscr), Gnade und Frieden soll ihnen „διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη" (inscr), die Christen haben zu Gottes Barmherzigkeit Zuflucht genommen „διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (20_{11}); „διὰ τούτου" blicken wir in die Höhen der Himmel (36_2), schauen wir wie in einem Spiegel Gottes untadliges und erhabenes Aussehen (36_2), sind unsere Herzensaugen aufgetan (36_2), wächst unser Sinn ins Licht empor (36_2), ließ uns der Herr unsterbliche Erkenntnis kosten (36_2), die Apostel „ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ", daß um das Episkopenamt Streit entstehen wird (44_1), die Christen sind „ἐκλελεγμένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν" (50_7); wer die Gebote Gottes erfüllt, wird eingerechnet sein in die Zahl „τῶν σωζομένων διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐστιν αὐτῷ ἡ δόξα" (58_2); der Schöpfer des Alls möge die Zahl seiner Auserwählten unversehrt erhalten „διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς (59_2); Gott hat, die ihn lieben, erwählt „διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου, δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτίμησας" (59_3); das Preisgebet der Gemeinde geschieht „διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι ἡ δόξα" (61_3); alle sollen dem Namen

---

[5]) Vgl. das negative Urteil von Georg Wustmann a. a. O. S. 20, der in ἐν Χριστῷ bei Clemens nur Formelhaftes sieht.

[6]) Adolf Harnack, Der 1. Klemensbrief S. 49.

[7]) Ein abschließendes Urteil über die Bedeutung von ἐν Χριστῷ möchte ich erst geben, wenn die Bedeutung des erhöhten Christus für Clemens und der Inhalt des Wortes πίστις geklärt ist; s. später.

Gottes wohlgefällig sein „διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ αὐτῷ δόξα“ (64); und schließlich soll die Christusgnade mit allen von Gott „δι᾽ αὐτοῦ“ Berufenen sein.

Wenn auch im vorhergehenden Abschnitt die eigentümliche paulinische Wendung „ἐν πνεύματι“ ganz fehlte, sie hier nur ganz selten (vgl. 45_2): „ἐγκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφὰς τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου“, und 63_2: was Clemens schreibt, sind „γεγραμμένα διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος“ [8]), und zwar nur als Begründung für die Autorität der „Schrift“ und seines Briefes vorkommt, wenn auch sprachliche Wendungen wie 12_7 („διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται“) zu einer Analyse der Formel im Sinne von: durch das Leben, das leibliche Blut, den Tod, die Verkündigung aufzufordern scheinen, m. E. ist gerade hier stärkster paulinischer Einfluß nicht nur unverkennbar, sondern der durchaus maßgebende. „Wo die Formel gebraucht wird, geschieht es, um den Anteil Christi an jeder Lebensäußerung des Gläubigen sicherzustellen“ [9]). Auch hier überwiegt bei „ἐν Χριστῷ“ die lokale Bedeutung, während bei „διὰ Χριστοῦ“ die persönliche heiligende Aktivität des „κύριος“ stärker zur Geltung kommt; immer aber handelt es sich darum, daß „ταπεινοφρονούντων ἐστιν ὁ Χριστός“ [10]), um die mystische Einheit mit Christus.

Auch die Genetive der Gemeinschaft der paulinischen Briefe sind Clemens nicht fremd, er spricht von den „ἐφόδια τοῦ Χριστοῦ“, der „Christus-Wegzehrung“ (2_1), von den „παθήματα αὐτοῦ“, den „Christusleiden“ (2_1), von „τὰ προστάγματα καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ κυρίου“, den „Herrenbefehlen“ und „Herrengeboten“ (2_8 vgl. 49_1) [11]), von „τὸ ποίμνιον αὐτοῦ“, der „Christus-Herde“ (16_1 vgl. 44_3 57_2), vom „Christusblut“ (21_6 vgl. 49_6), von den „Christus-Gliedern“ (46_7) und der „Christusauferstehung“ (42_3). Auch hier ist wieder fest-

---

[8]) Abzulehnen ist wohl die Behauptung Wustmanns a. a. O. S. 19: „. . . besagt die Wendung, daß der Brief διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος geschrieben sei, nichts anderes, als daß sein Inhalt dem Willen Gottes entspricht (56, 59_1, 8_1).“

[9]) A. Schettler a. a. O. S. 61/62.

[10]) Vgl. Harnack a. a. O. S. 50, ferner Wustmann a. a. O. S. 17, 19, 20. Wustmanns Urteil a. a. O. S. 20: „Es tritt uns in diesem Gebrauch des διὰ Χριστοῦ . . . überall der Einfluß der paulinischen Redeweise deutlich entgegen. Aber . . . hat es bei Clemens doch den Klang des bloß Formelhaften, weil das lebendige Bild Christi nicht dahinter steht . . .“ ist grundsätzlich abzulehnen. Dies Urteil stammt wohl aus einer Anschauung, die den 1. Clemensbrief zu einem rein sittlich gerichteten Christentum rechnen möchte. Solche „Abstempelung“ aber, die um des Systemes willen geistigen Reichtum mißachtet, ist meistens zu verwerfen.

[11]) Wobei fraglich ist, ob κύριος hier Christus oder Gott bezeichnet.

zustellen, daß ein Teil dieser Genetive nicht „Χριστοῦ“, sondern „θεοῦ“ hat[12]).

Wer ist nun der Christus, in dem Clemens lebt, durch den er wirkt, dessen Tempel die Gemeinde ist?

Clemens hat an der Bildung eigener spekulativer Ideen über die Gottheit Christi kein Interesse gehabt; er lebt in der urchristlichen Anschauung von Christus, dem Gestorbenen und Erhöhten. Ein Gedanke durchbricht neben dem „διὰ Χριστοῦ“ den rationalen Bau seiner religiösen Gedankenwelt: die Überzeugung von dem unschätzbaren Wert des Blutes Christi. Daß es „τίμιον τῷ θεῷ“ sei, zeigt, daß es auch eine wichtige Bedeutung in der Richtung auf Gott hat; daß es „für uns gegeben“ sei, ist eine Erinnerung an das Abendmahl; dadurch, daß jedem echten Christen (c. 2) nicht nur die Worte, sondern vor allem das Leiden Christi stets vor Augen schweben soll, ist eine stete Richtung des Gemüts auf Blut und Tod Christi gefordert. Sicherlich ist diese „Blut-Theologie“ durch Paulus beeinflußt, ob sie aber die ganze Tiefe paulinischer Mystik erreicht, ist zweifelhaft.

Der Geist und Christus sind nicht wie bei Paulus zueinander in Beziehung gesetzt. Nur im Anfang wird die „πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις“ in der christlichen Gemeinde erwähnt (2_2 63_2). Zweimal findet sich die trinitarische Formel (46_6 58_2), sonst ist der Geist die Kraft Gottes, die im Alten Testament die Propheten gelehrt hat; die Apostel haben ihn gehabt (42_3), auch Paulus hat „πνευματικῶς“ geschrieben (47_3).

Aber so unpaulinisch, wenn auch äußerlich von Paulus beeinflußt, so „unterpaulinisch“ die Aussagen des Clemens über Christus zu sein scheinen, so sehr auch die Zusammengehörigkeit von Tod und Auferstehung Christi zur Begründung eines neuen Lebens in den Gläubigen zu fehlen scheint, Clemens ist Praktiker des religiösen Lebens, der nicht neue Lehren geben, sondern der korinthischen Gemeinde in ihrer Not helfen möchte. Sehen wir von diesem Zweck des Briefes aus auf die „Christologie“ des Clemens, wird uns ihre Höhe sofort klar: Christus ist „ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν καὶ προστάτης καὶ βοηθὸς ἡμῶν“, dessen Leiden durch die Kontemplation und im Abendmahl zur Gegenwart wird, vor allem aber: Christus ist der „κύριος“ [13]).

Meint Clemens auch bisweilen, besonders in atlichen Zitaten, Gott, ist auch oft zweifelhaft, ob Christus oder Gott gemeint ist,

---

[12]) Vgl. inscr 1_1 $2_{1.8}$ 10_1 22_6 57_5.

[13]) Daß Clemens doch auf dem Boden der „pneumatischen Christologie“ steht, zeigt 36_2; s. Knopf a. a. O. S. 107.

der Kultname Christi als des „κύριος“, des im Gottesdienste der Gemeinde wie im sakramentalen Handeln gegenwärtigen erhöhten Christus, klingt uns deutlich aus jeder Seite des Briefes entgegen. Hat Clemens die christologische Bildhaftigkeit des Paulus nicht erreicht — und er brauchte es auch nicht, da die Korinther wohl nicht nur die an sie gerichteten Briefe, sondern einen großen Teil des Corpus Paulinum bereits in der Hand hatten, hier im „κύριος“-Glauben, der eines der wichtigsten Stücke der Christusmystik auch bei Paulus bildete, sind beide der Nähe und Innewohnung Christi in den Gliedern der Gemeinde sich ganz bewußt.

Christus übergeordnet bleibt wie bei Paulus „ὁ παντεπόπτης θεὸς καὶ δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκός, ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον“ [14]).

Daß das Vorhandensein von Nachwirkungen der paulinischen Christusmystik so oft geleugnet worden ist, daß Jordan [15]) es sich hat leisten können, das völlig falsche Urteil über Clemens abzugeben, „daß Clemens Paulus habe nachahmen wollen. Er wollte auch einen Brief mit großem bedeutenden Inhalt schreiben. An diesem Unternehmen ist er gescheitert“, liegt wohl zum guten Teil daran, daß im Briefe des Clemens eine Seite der Christusmystik, die für Paulus konstitutiv war, fehlt und nach dem Gesamteindruck des Briefes bei Clemens nicht vorhanden gewesen zu sein scheint, ein mystisches Erlebnis, wie es Paulus vor Damaskus hatte. Clemens ist keiner von den ganz begnadeten Mysten gewesen, denen eine Christophanie in solcher Klarheit vergönnt war wie Paulus [16]). Darum macht unser Brief im ganzen einen etwas matten, mehr ins Ethische, mehr ins Theozentrische gehenden Eindruck. Trotzdem wäre es völlig falsch, aus diesem Grunde das Vorhandensein von Christusmystik bei Clemens leugnen zu wollen.

Das Organ, das die Verbindung mit der Gottheit herstellt, ist der Glaube. Freilich ein anderer Glaube als bei Paulus. Nur einmal, im Kap. 22, scheint die ganze mystische Tiefe paulinischer „πίστις“ vorhanden zu sein: „Ταῦτα δὲ πάντα βεβαιοῖ ἡ ἐν Χριστῷ πίστις“, hier klingt im Verhältnis zu Christus dasselbe durch, was Kap. 27

---

[14]) Vgl. Harnack, Der 1. Klemensbrief S. 51.

[15]) Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur S. 134ff., zitiert bei Wilhelm Lütgert, Amt und Geist im Kampf, Gütersloh 1911, S. 54.

[16]) Doch ist zu betonen, daß 1. Clemens Fragment ist und als solches über die Grundlage der Christusanschauungen des Clemens uns nicht restlos Aufklärung gewährt, so daß wir scharfe Formulierungen möglichst vermeiden müssen.

von Gott sagt: „Πάντα ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν.“ Sonst aber ist der Glaube bei Clemens weniger ein ins Herz-Nehmen des pneumatischen Christus als eine fest auf Gott gerichtete Gesinnung, die in treuem Vertrauen auf die Wahrheit der göttlichen Verheißungen, dem Willen Gottes gehorsam, ihm wohlgefallen und seinem Wesen ähnlich werden möchte. „ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια ἡμῶν διὰ πίστεως πρὸς τὸν θεόν“, wenn wir den Weg der Wahrheit verfolgen, wenn wir alle Ungerechtigkeit von uns werfen (Kap. 35), dann werden wir der von Gott verheißenen Güter teilhaftig werden. „Der Glaube, durch welchen der Sinn auf Gott hin befestigt werden soll, kann in diesem Zusammenhange nichts anderes bedeuten als Vertrauen auf die Wahrheit der göttlichen Verheißungen, ein Vertrauen, welches den Willen anspornt und kräftigt, den göttlichen Geboten zu gehorchen“ [17]). Gottesfurcht ($21_{1-3,9}$), „πεποίθησις“ als zuversichtliche Hoffnung auf die Auferstehung (26—27) und Gehorsam, das sind die Fundamente des Glaubens, einer „πίστις“, die ihr Schwergewicht nicht in der historischen Erlösung, sondern in der zukünftigen Heilsoffenbarung hat.

Es ist die Wiederkunft des Herrn, die die Verheißung Christi an seine Gläubigen verwirklichen soll, die ohne Zweifel, in nie versagender Zuversicht, auf Gottes herrliche Geschenke hoffen. Plötzlich wird der Herr erscheinen (23_5), so gewiß wie die Traube zur Zeit der Reife sich am Weinstock zeigt. Dann wird die Gnade Gottes, die Auferstehung der Menschen sich verwirklichen (vgl. 24—26). Dieser gottesfürchtige, vertrauende, hoffende, gehorsame Glaube ist die Ursache (28—29), von den Sünden abzulassen und sich in Heiligkeit der Seele und Reinheit der Handlungen Gott zu nahen ($13_{3-4,\ 30-36}$) [18]).

So scheint die „πίστις“ des Clemens wesentlich ethisch-eschatologisch gestimmt zu sein. Doch dürfen wir auch hier nicht vergessen, daß der Zweck des Briefes, so wenig klar er bisweilen hervorzutreten scheint, diese beiden Elemente mit besonderer Schärfe herauszuarbeiten zwang, während das mystische Element zurücktreten konnte; auch dürfen wir nicht außer acht lassen, daß das Fundament dieser „πίστις“ die Gewißheit von der allwissenden Gegenwart Gottes (und Christi) ist (vgl. Kap. 27), und echt paulinisch klingt die Auf-

---

[17]) W. Wrede a. a. O. S. 413f.

[18]) Vgl. Wustmann a. a. O. S. 9: „Glaube die demütige und zuversichtliche Anerkennung des überlieferten Willens Gottes . . .“; vgl. Stahl a. a. O. S. 74—77; vgl. Harnack a. a. O. S. 47: „An den wenigen Stellen, an denen er eine tiefere Auffassung verrät, ist er so sehr von paulinischen Sprüchen abhängig, daß man zweifeln darf, ob diese tiefere Auffassung ihm selbst zum Bewußtsein gekommen ist.“

forderung: „ἀναζωπυρησάτω οὖν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν, καὶ νοήσωμεν· ὅτι πάντα ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν“ (27_3), nur daß im Mittelpunkt der „πίστις“ des Clemens eben nicht der erhöhte „κύριος“, sondern Gott steht.

Dafür bergen aber vor allem die mit „διὰ Χριστοῦ“ zusammengesetzten Aussagen die ganze Fülle der Christuserfahrungen in sich, und wir haben es auch jetzt nicht nötig, an der mystischen Bedeutung dieser Formel wie des „ἐν Χριστῷ“ einen Zweifel zu hegen, wenn auch im Vordergrund der Betrachtung des Clemens nicht die mystische Seite christlicher Frömmigkeit, sondern das „πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ“, das Wandeln nach seinem Beispiel und seinem Gebot, steht; die Kraft zur Gottesfurcht, zum Vertrauen, zur Hoffnung und zum Gehorsam ist nur möglich in dem Bewußtsein des Seins „ἐν Χριστῷ“ und des Getrieben-Werdens „διὰ Χριστοῦ“.

Wie sehr die Gesamtanschauung des Clemens im Liturgisch-Kultischen wurzelt, beweist nicht nur das Schlußgebet des Briefes, das sicherlich der römischen Liturgie angehört, zeigen nicht nur die vielen liturgischen Formeln [19]), die ohne Zweifel dem Gemeindegottesdienst entstammen, sondern bezeugen vor allem die Stücke altrömischer Liturgie, die in Kap. 20, 33_{2-6}, 34_{5f} uns in die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde führen. Liturgisch sind auch alle die Stücke, die mit einer Doxologie enden (20_{12} 38_4 43_6 45_{7f} 50_7 58_2 61_3 64_1 65_2). Handelt es sich im Gebetsleben des Clemens meist um ein Gebet zu Gott, so ergibt sich doch aus einigen liturgischen Stücken deutlich, daß es sich dabei um ein Gebet — wie bei Paulus „durch“ oder „im Namen“ oder — das ist zwar nirgends klar ausgesprochen, aber die Verwandtschaft mit Paulus ist gerade in diesem Punkte unleugbar — „mit der pneumatischen Hilfe“ Christi handelt (58_2 61_3 64_1 65_2). Christus ist der „ἀρχιερεύς“ und „προστάτης“, der die Gebete der Christen Gott übermittelt und empfiehlt. Aber nicht nur das; „ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης“ ist sicherlich Gebetsformel, die an Christus selber gerichtet wird, wenn auch zunächst an ihn nur als den Vermittler. Darüber hinaus führen uns 20_{12} und 50_7, wo der Dank für die Gnade Gottes „durch Christus“ in der Doxologie Christus persönlich erstattet wird, d. h. die mystische Verbindung, durch die Clemens und die Gemeinde „in ihm“ leben und „durch ihn“ wirken, äußert sich im Christusgebet. Ist Christus aber so nahe, daß er Gebete hören kann, so ist das Christusgebet zugleich auch

---

[19]) Vgl. zum folgenden die hervorragenden Ausführungen von Knopf a. a. O. S. 76 u. a.

ein neuer Beweis für den mystischen Gehalt der Formeln „*ἐν Χριστῷ*“ und „*διὰ Χριστοῦ*“.

Bei der großen Bedeutung des kultischen Momentes für Clemens kann auch die Kirche, „*ἐκκλησία*“, für ihn nicht reiner Zweckverband sein, sondern muß ihre Bedeutung in der Vermittlung pneumatischer Kräfte an die Einzelmitglieder haben. Zwar wird das Wort „*ἐκκλησία*“ nur für die Einzelgemeinde gebraucht; aber das solidarische Interesse „der ganzen Bruderschaft“ prägt sich im ganzen Briefe, vor allem im Schlußgebet aus. Das Thema „Liebe und Einheit“ durchzieht den ganzen Brief. Die Gemeinde ist das „*ποίμνιον αὐτοῦ*“ (16_1 44_3 57_2), ein „*ποίμνιον*“, das natürlich nicht von dem historischen, auch nicht von dem erwarteten, sondern von dem gegenwärtigen Hirten Christus geleitet wird. Am wichtigsten aber und für die mystische Anschauung von der Bedeutung der Kirche ausschlaggebend ist 37_2 bis 38_2: „*κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς εὐείκτως, πῶς ὑποτεταγμένως ἐπιτελοῦσιν τὰ ὑποτασσόμενα. οὐ πάντες εἰσὶν ἔπαρχοι οὐδέ χιλίαρχοι οὐδὲ ἑκατόνταρχοι οὐδὲ πεντηκόνταρχοι οὐδὲ τὸ καθεξῆς, ἀλλ' ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ὑπὸ βασιλέως καὶ τῶν ἡγουμένων ἐπιτελεῖ. οἱ μεγάλοι δίχα τῶν μικρῶν οὐ δύνανται εἶναι, οὔτε οἱ μικροὶ δίχα τῶν μεγάλων· σύγκρασίς τίς ἐστιν ἐν πᾶσιν, καὶ ἐν τούτοις χρῆσις· λάβωμεν τὸ σῶμα ἡμῶν· ἡ κεφαλὴ δίχα τῶν ποδῶν οὐδέν ἐστιν, οὕτως οὐδὲ οἱ πόδες δίχα τῆς κεφαλῆς· τὰ δὲ ἐλάχιστα μέλη τοῦ σώματος ἡμῶν ἀναγκαῖα καὶ εὔχρηστά εἰσιν ὅλῳ τῷ σώματι. ἀλλὰ πάντα συνπνεῖ καὶ ὑποταγῇ μιᾷ χρῆται*“. Handelt es sich bis hierher nur um die Beziehung der Glieder zueinander, um den Aufbau des Organismus, so nennt Clemens im folgenden das Entscheidende, den Geist, der in dem Organismus des Herzens und des Leibes wirkt: „*Σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ*“ (vgl. 46_7: „*τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ*“). Hier sind die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus (vgl. 1 Ko $12_{12\text{ff}}$) ohne weiteres ersichtlich, Nachwirkungen, die Clemens mit scharfer Durcharbeitung für seine Aufgabe, Liebe und Einheit zu predigen, im Bilde weiter ausgemalt hat. — So ist die Kirche für Clemens wie für Paulus der Leib Christi, setzt sich die Gemeinde zusammen aus „*τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ*“, ein Leib, der „*ἐν Χριστῷ*“, d. h. durch die Einwohnung Christi, gerettet werden soll.

Clemens vertritt für die Kirche die Idee des allgemeinen Priestertums. Er fordert, daß jeder „in seiner Ordnung“ Gott diene, „*μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα*“, schreibt also jedem Christen einen priesterlichen Charakter, eine „*λειτουργία*“

zu; zum Heil des Leibes Christi soll jeder seinem Nächsten sich unterordnen, „καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ“. Das stimmt durchaus mit den paulinischen Gedanken überein.

Die Erfüllung mit dem Geiste, der dem Einzelnen sein „χάρισμα“ verleiht, wird mehr von der ganzen Gemeinde als von den Einzelnen ausgesagt, und es kommt nicht zum Ausdruck, daß dieser Geist der Geist Christi ist; die Gnadengaben werden 2_2 46_6 als Wirkungen des Geistes Gottes bezeichnet. Doch ist die Verbindung des Geistes mit Christus in Wirklichkeit etwas enger, als es auf den ersten Blick erscheint. 63_2 steht „διὰ τοῦ πνεύματος“, wo wir ohne weiteres „διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ“ annehmen könnten, und 38_1 stehen die Leibesrettung in Christus und die Verleihung der Gnadengaben unmittelbar nebeneinander.

Der Zweck des Briefes bringt es mit sich, daß der Gedanke des allgemeinen Priestertums gegenüber der Bedeutung des kirchlichen Amtes stark zurücktritt. Die Amtsträger (vgl. Kap. 42 und 44), ἡγούμενοι, Episkopen und Presbyter, von der ganzen Gemeinde eingesetzt, haben die Aufgabe, die Gebete der Gemeinde Gott darzubringen, vor allem dem Dank der Gemeinde bei der Feier der Eucharistie Ausdruck zu verleihen. Auf diese Funktion der Amtsträger beim Kultus muß auch die Bezeichnung „λειτουργία“ gehen, mit der 40_2 $44_{2.3.6}$ die Tätigkeit der Presbyter bezeichnet wird. Mag der Kampf des Clemens gegen — was ich nicht glaube — Pneumatiker gehen oder gegen Leute in der Gemeinde, die sich aus anderen Gründen gegen die Amtsträger auflehnen, sich gerichtet haben, auf jeden Fall stellt sich Clemens auf die Seite des Amtes. Nur wo das Amt ist, ist die Gemeinde; wer sich nicht zum Bischof hält, scheidet sich von Christus. Mit der hohen Bewertung des Amtes hängt die große Bedeutung zusammen, die Clemens dem geordneten Kultus beimißt (Kap. 40 f). Hier hat das Amt mit fester Hand den Gemeindekult an sich gerissen. Die mystische Bedeutung der Gemeinde zeigt sich bei Clemens stärker als bei Paulus darin, daß mehr und mehr die Gemeinde die einzige Vermittlerin der Gemeinschaft mit Christus wird, während in des Paulus eigener Frömmigkeit, so sozial sie war, der Anstoß im individuellen Damaskuserlebnis lag.

Wie der Apostel ist sich auch Clemens dessen bewußt, daß eine Gabe des göttlichen Geistes die Erlösung von der Sündhaftigkeit ist; es kann sich bei einem Christen nur noch um unfreiwillige Sünden oder um zeitweilige Schwächen gegenüber den Anläufen des Widersachers handeln; durch ihren Eintritt in die Gemeinde, durch die Taufe sind die Christen dem Reiche der Sünde entnommen und zur Sündlosigkeit befähigt und verpflichtet.

Von den Sakramenten spricht Clemens kaum. Wir dürfen annehmen, daß er über Taufe (42) und Abendmahl (21, 44) ebenso wie Paulus dachte, d. h. daß er die Anschauungen des Urchristentums teilte. Freilich dürfen wir daraus nicht schließen[20]), daß ihm die heiligen Handlungen gleichgültig gewesen seien, „daß ihm das Christentum keine Mysterienreligion war, er vielmehr in geschichtlichen Tatsachen und in hellen Offenbarungen Gottes ihr Wesen ausgeprägt fand“ [21]).

Dafür, daß — ganz im Gegenteil — für ihn die Eucharistie Spiegel des Gemeindelebens, Herz des *„σῶμα Χριστοῦ“* wurde, daß nach seiner Erfahrung aus der eucharistischen Gemeinsamkeit die Kraft in die Mannigfaltigkeit individueller Gliedschaft strömte, ist das 2. Kapitel ein Beweis. Ist hier unter *„ἐφόδια Χριστοῦ“* das heilige Mahl zu verstehen[22]), so handelt das ganze Kapitel von der Eucharistie. Dann schildert der erste Teil 2_{1-3} das Herrnmahl als den Mittelpunkt mitteilender Güte und reinster, von keiner Zwietracht gestörter Einheit: das Herz gefangen vom Leiden Christi; die Worte des *„κύριος“*, die die Feiernden *„ἐνεστερνισμένοι (ἦσαν) τοῖς σπλάγχνοις“*; die Feiernden selber von Mitleid mit den Brüdern erfüllt und zur selbstlosen Nachahmung des Meisters gedrängt, dazu *„πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας“*, verbunden mit dem Gebet der Gemeinde (*„ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ὑμῶν πρὸς τὸν παντοκράτορα θεόν . . .“*). So steht die Christusmystik im Mittelpunkt der Eucharistie, denn wenn in der Christusfeier der Geist auf die Gläubigen kommt, ist dieser Geist, der in die durch Betrachtung des Leidens Christi geöffneten Herzen strömt, sicherlich Geist Christi.

Eine „Passionsmystik“ hat sich bei Clemens an die Betrachtung des „Christusleidens“ nicht angeschlossen. So groß die Bedeutung des Blutes Christi für Erlösung und Heiligung ist, so oft die Richtung des Gemütes auf Leiden und Tod Christi auch gefordert wird, Clemens fehlt die persönliche Erfahrung, die Paulus beseligte, daß er mit seinem Leiden als Apostel die Christusleiden erfüllte. Hier erreicht — soweit wir sehen können — das Leben des Clemens nicht die

---

[20]) Vgl. Harnack, Der 1. Klemensbrief S. 52.

[21]) Vgl. Harnack, Der 1. Klemensbrief S. 52. Die Folgerung, die Harnack aus dem Schweigen des Clemens über die Sakramente zieht: „. . . daß ihm das Christentum keine Mysterienreligion war, er vielmehr in geschichtlichen Tatsachen und in hellen Offenbarungen Gottes ihr Wesen ausgeprägt fand“, ist, wenn sie auch im allgemeinen anzuerkennen ist, bezeichnend für die Art, wie man von jedem urchristlichen Brief ein dogmatisches System verlangt und dabei vergißt, daß es sich um die Beilegung von Einzelnöten handelt.

[22]) Vgl. zum folgenden Stahl a. a. O. S. 25ff.

Tiefe der Not, die in Paulus die Gewißheit von einer Leidensgemeinschaft mit dem leidenden Christus erstehen ließ [23]).

Bei der Gnosis [24]) des Clemens, durch die er Einblick in die „*βάθη τῆς θείας γνώσεως*“ (40) gewinnt, handelt es sich nicht um eine Parallele zur Gnosis des Barnabasbriefes (Lightfoot, Gebhardt-Harnack: „uterque veram *γνῶσιν* in dei voluntate severa et salutifera et typis et signis V. T. eruenda et cognoscenda ponit“), auch ist darunter nicht die Erkenntnis von dem Zusammenhang der vorchristlichen und der christlichen Offenbarung zu verstehen (Hilgenfeld), auch ist es nicht richtig, daß der Verfasser mit dem einfachen, schriftgemäßen Erweise dessen, was Gottes Wille gebiete, Gnosis zu geben vermeint (Wrede), sondern es kann nicht zweifelhaft sein, daß die unsterbliche „*γνῶσις*“ des Clemens der Ausdruck für die Lehre Jesu ist, wie er sie selbst Mt 11_{29} zusammenfaßt: „*ἄρατε κτλ. ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*“ [25]). „Demut, das Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit von Gott, soll den Christen vor Überhebung bewahren und ihm in dienender Liebe und Unterordnung seine Pflicht, seinen charismatischen, von Gott gegebenen Beruf erfüllen lassen, wie es der Soldat im Felde, jedes Glied des Körpers tun muß“ [26]).

Ist die „*πίστις*“ der Weg „*ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*“ (36), so ist die durch Christus gegebene Gnosis ein zwingendes Moment zur Stärkung der „*πίστις*“. Weil die von Jesus in Wort und Leben geoffenbarte Erkenntnis uns die Größe Gottes kennen lehrte, müssen wir ausharren in Glaube und Zuversicht und Gottes Willen zu erfüllen suchen.

Es ist unbedingt zuzugeben, daß die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus bei Clemens nicht immer die Höhe paulinischer Frömmigkeit erreicht haben. Paulus ist einer der Begnadeten, die mit der Kraft ihrer religiösen Erlebnisse einsam in der Geschichte der Frömmigkeit aller Religionen und Zeiten stehen. Hat aber Clemens auch die ganze Erfahrungstiefe paulinischer Christusmystik nicht besessen, fehlt ihm vor allem ein Erlebnis nach Art der Stunde von Damaskus und ein Wissen um die Gemeinschaft mit den Christusleiden, die obigen Untersuchungen sollten doch ergeben haben, daß Clemens nicht nur formell, sondern auch inhaltlich oft auf der gleichen Höhe wie Paulus steht und so ein Recht hat, für „*τοῖς ὑφ᾽ ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος*“ (63_2) unbedingte Autorität

---

[23]) Doch vgl. Anm. 16.

[24]) Vgl. Harnack a. a. O. S. 49f.; vgl. Stahl a. a. O. S. 51ff.

[25]) A. Stahl a. a. O. S. 54f.

[26]) A. Stahl a. a. O. S. 52f.

zu verlangen, weil er auch wie Paulus „ἐν Χριστῷ" ist, „διὰ Χριστοῦ" als Glied der „Christusherde" handelt, erlöst durch das Blut Christi, des „κύριος", der ihm die „ἐν Χριστῷ πίστις" geschenkt hat, daß er zu Gott durch den „ἀρχιερεὺς καὶ προστάτης" freien Zugang hat, auch er als Glied des „σῶμα Χριστοῦ" beschenkt mit den „χαρίσματα" Gottes durch Christus, dem er Ehre und Dank im Gebet zollt, der im Sakrament ihm Kraft zu neuem Gehorsam verleiht, der seine „πίστις" durch immer neue „γνῶσις" stärkt[27]).

So ist der „μακάριος Παῦλος" (47 1) der Lehrer des Clemens, und Clemens hat in seinem Brief bewiesen, daß er Paulus verstanden hat; er hat dem Apostel mit seiner Christusmystik Nachfolge geleistet[28]).

Die Briefe des Ignatius.

Daß die sieben Briefe des Ignatius[1]) mit dem Corpus Paulinum in äußerer und innerer Verbindung stehen, ist von der gesamten Forschung einstimmig anerkannt worden. Sie sind mit paulinischen Zitaten und Anklängen an paulinische Formulierungen förmlich durchsättigt. Nach der vorsichtigen Schätzung des Bearbeiters von Henneckes Neutestamentlichen Apokryphen finden sich in den sieben verhältnismäßig kurzen Schreiben allein gegen 40 direkte Zitate. Vor allem aber wird Paulus von Ignatius des öfteren mit Namen genannt, während Petrus nur einmal neben Paulus (Rö 4), Johannes gar nicht erwähnt wird. Wenn Ignatius den Ephesern nachrühmt, daß sie

---

[27]) Zu schroff ist wohl das Urteils Knopfs a. a. O. S. 43: „. . . die ganz und gar unmystische Art des vom I. Clemens vertretenen Christentumes", richtiger das Harnacks a. a. O. S. 43: „Es ist mit einem Wort die schlichte Moral, durchleuchtet von der Gegenwart und Kraft Gottes, um die es diesen Christen zu tun ist."

[28]) Das Urteil Uhlhorns a. a. O. S. 169: „Die paulinischen Sätze sind bereits zu bloßen Formeln herabgesunken", ist nur dann verständlich, wenn man mit Uhlhorn unter „paulinische Sätze" die „Dogmatik" des Theologen Paulus versteht; aber im Zentrum paulinischen Christentums steht nicht Theologie, sondern Mystik.

[1]) Literatur: Pfleiderer a. a. O. S. 488—499; R. Knopf a. a. O. S. 36 bis 37, S. 209—266. Die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs und Seeberg. Theodor Zahn, Ignatius von Antiochia, Gotha 1873; Arthur Stahl, Patristische Untersuchungen, Leipzig 1901; G. Krüger, Die Briefe des Ignatius (in Hennecke) 1904; Daniel Völter, Polycarp und Ignatius, Leiden 1910; G. Uhlhorn, Ignatius von Antiochia, RE. 9; Michael Rackl, Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochia, Freiburg 1914; Walter Bauer, Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polycarpbrief (im Handbuch zum N. T., herausgegeben von H. Lietzmann Ergänzungsband II), Tübingen 1920.

stets mit den Aposteln verkehrt oder doch mit ihnen in Einklang gewesen seien (Ephes 11), so ist vor allem an Paulus gedacht[2]).

Seine eigene Reise erinnert den Ignatius an die Reise des Paulus an Ephesus vorüber nach Rom (Ephes 12). Der Apostel ist für ihn ein leuchtendes Vorbild, „*οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι*“, ebenso wie es das höchste Verdienst der Epheser ist, „*Παύλου συμμύσται*“ zu sein „*τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου*“ (Eph 12_2). Seine große Achtung vor Paulus zeigt er auch Röm 4_3, wenn er schreibt: „*Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος, ἐκεῖνοι ἐλεύθεροι, ἐγὼ δὲ μέχρι νῦν δοῦλος.*

So dürfen wir erwarten, daß die Verehrung für den großen Meister in den Briefen des Ignatius nicht nur äußerlich nachgewirkt hat, sondern auch im Zentrum der Frömmigkeit, der Christusmystik, mindestens teilweise Übereinstimmung herrscht.

Auffallend ist der häufige Gebrauch, den Ignatius von den Formeln „*ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*“[3]), „*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*“[4]) und „*κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν*“[5]), „*ἐν θεῷ*“[6]) und „*κατὰ θεόν*“[7]) macht. Er grüßt seine Gemeinde „*ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*“ (Ephes inscr.), Ephesus hat sich mit Recht einen Namen erworben „*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*“ (Ephes 1_1); es soll seinen Bischof „*κατὰ Ἰησοῦν Χριστὸν ἀγαπᾶν*“ (1_3); Burrus ist „*κατὰ θεὸν διάκονος*“ der Gemeinde (2_1), die „*τὴν ἐν θεῷ εὐταξίαν*“ lieben soll (6_2); alles sollen die Epheser „*ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ πράσσειν*“ (Ephes 8_2); wenn kein Streit ist, „*ἄρα κατὰ θεὸν ζῆτε*“ (8_1), das „*μένετε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς*“ ist das Eine, was not ist (Ephes 10_3), „*ἐν Χριστῷ εὑρεθῆναι*“ (Ephes 11_1), „*ἐν ᾧ τὰ δεσμὰ περιφέρω*“, das ist köstlich. Paulus denkt im Brief seiner Gemeinde „*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*“ (12_2). Ignatius mahnt: „*συνέρχεσθε ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*“, damit in der Gemeinde ein „*ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός*“ sei (20_2).

Der erste Blick auf diese wenigen, nur dem Epheserbrief des Ignatius entnommenen Beispiele für den Gebrauch der Formel „*ἐν*

---

[2]) Vielleicht ist an dieser Stelle an Johannes gedacht.

[3]) *ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ*: Eph inscr 3_1 8_2 10_3 20_2 21_2, Magn inscr 6_2 10_2, Trall 2_2 13_{2-3}, Rom inscr 4_3 Philad 5_{1-2} 10_2, Pol 8_3 (im ganzen 19 ×).

[4]) *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: Eph 1_1 11_{1-2} 12_2, Magn inscr, Trall 1_1 9_2, Rom 1_1 2_2, Philad 7_2 10_1 11_2 (im ganzen 12 ×).

[5]) *κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν*: Ephes 1_3, Magn 8_2, Phil 3_2, Trall 2_1 (im ganzen 4 ×).

[6]) *ἐν θεῷ*: Ephes 1_1 6_2, Magn 3_1 14_1, Trall 4_1 8_2, Pol 1_1 1_1 6_1 8_3 (im ganzen 10 ×).

[7]) *κατὰ θεόν*: Ephes 2_1 8_1, Magn 1_1 13_1, Trall 1_2, Smyr 11_3 (im ganzen 6 ×).

Χριστῷ" zeigt untrüglich die zentrale Bedeutung dieser Wortbildung für die ignatianische Frömmigkeit und zugleich ihre völlige inhaltliche Übereinstimmung mit dem Sinn des „ἐν Χριστῷ" bei Paulus. Auch für Ignatius ist das Verhältnis des Christen zu Jesus Christus durch diese Formel charakterisiert „als ein lokales Sichbefinden" in Christus. Eine fast gleiche Bedeutung haben die Formeln „κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν" und „κατὰ θεόν" [8]). Ein formelhafter Gebrauch im Sinne von christlich liegt m. E. an keiner Stelle vor, trotzdem die mancherlei Zusammensetzungen, die als Umschreibungen von „ἐν Χριστῷ" gedeutet werden könnten, wie „ἐν αἵματι θεοῦ" (Ephes 1_1), „ἐν ὀνόματι θεοῦ" (Ephes 1_3; 3_1), „κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ" (Ephes 9_2), „ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ" (Ephes 11_2), „ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ" (Rom inscr.), „ἐν ἐλέει τοῦ θεοῦ" (Trall 12_3) u. a., z. T. einen andern Sinn zu fordern scheinen.

„ἐν πνεύματι" fehlt fast gänzlich[9]); doch hat „ἐν πληρώματι" (Trall inscr.) dieselbe Bedeutung, ebenso wie „εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχειν τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην" (Ephes 14_1) dem „ἐν Χριστῷ" durchaus entspricht.

Statt „ἐν Χριστῷ" und der ihm verwandten Formeln hat Ignatius oft den Genetiv: „θεοῦ εἶναι" Eph 8_1 Magn 10_1 Philad 3_2, „θεοῦ (ἐπι)τυγχάνειν" (scil. durch den Märtyrertod: Eph 10_1 12_2 Magn 1_3 14_1 Trall 12_2 13_3), „Χριστοῦ εἶναι" (Eph 14_1 Philad 3_2), „Χριστοῦ ἐπιτυγχάνειν" (Rom 5_3). „θεοῦ γέμειν" (Magn 14_1).

Mit alledem meint der Verfasser unserer Briefe immer dasselbe; es handelt sich für seine Frömmigkeit darum, daß, wer in Gott leben will, danach trachten muß, in Christus zu leben[10]); bedeutet für ihn das „Χωρὶς αὐτοῦ ζῆσαι" (Magn 19_2) die furchtbarste Strafe, so ist „ἐν αὐτῷ ζῆν" das Einzige, was dem Leben Wert verleihen kann; es handelt sich um die mystische Gemeinschaft mit Christus[11]).

Wie der Christ „ἐν Χριστῷ" lebt, so handelt er „διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ". Die Epheser sollen in Einstimmigkeit des Glaubens Gott dem Vater „διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ", d. h. aus der Kraft des in ihnen

---

[8]) Dem paulinischen Sprachgebrauch gegenüber ist Ignatius der häufige Gebrauch von ἐν θεῷ und κατὰ θεόν eigentümlich; doch erklärt sich das ohne weiteres aus der Gleichung Χριστός = θεός.

[9]) Magn 13_1 ist durch die Trinitätsformel bedingt; vgl. Smyrn 13_1: ἐν δυνάμει πνεύματος.

[10]) Vgl. Rackl a. a. O. S. 201—204.

[11]) Den exegetischen Einzelbeweis für den mystischen Charakter des ἐν Χριστῷ glaube ich sparen zu können, da meines Wissens gegen die mystische Auffassung der Formel in der Forschung kein Widerspruch erhoben worden ist (vgl. Rackl a. a. O. S. 201 ff und Bauer a. a. O. S. 195 f u. a.).

wirkenden Christus den Lobgesang singen (Ephes 4_1). Die Gläubigen haben den „χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ" (Magn 5_2), d. h. der in den Christen wohnende Christus prägt den „πιστοί" das Siegel auf, das ihre Gottzugehörigkeit beweist. Christus selber hat nichts „δι' ἑαυτοῦ" getan ohne den Vater „ἡνωμένος ὤν" (Magn 7_1). Historischen Sinn haben die beiden Stellen: Magn 8_2: „εἷς θεὸς ... ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ" und 9_1: „ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι'αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ", während 9_2 „δι'οὗ μυστήριον ἐλάβομεν τὸ πιστεύειν" zwar die Predigt Jesu bedeuten kann, m. E. aber unbedingt von dem Glaubensschaffen des Erhöhten in den Menschen spricht, ähnlich wie Philad 8_2, wo von der „πίστις ἡ δι' αὐτοῦ" die Rede ist, wo dem Zusammenhang nach sicherlich das Wirken des Auferstandenen gemeint ist[12]).

Auch der Genetiv der Gemeinschaft fehlt bei Ignatius nicht. Wortverbindungen wie „εὐχαριστία θεοῦ" (Ephes 13_1), „λόγος Ἰησοῦ" (Ephes 15_2), „ἡσυχία αὐτοῦ" (Ephes 15_2), „πίστις θεοῦ" (Ephes 16_1), „γνῶσις θεοῦ" (Ephes 17_1), „πίστις αὐτοῦ" (= Ἰησοῦ), „ἀγάπη αὐτοῦ", „πάθος αὐτοῦ"[13]), „ἀνάστασις αὐτοῦ" (Ephes 20_1), „τὸ ζῆν αὐτοῦ" (Magn 5_2), „ὁμόνοια θεοῦ" (Magn 6_1)[14]), „οὗ μαθηταί" (Magn 9_2), „σάρξ τοῦ κυρίου" (Trall 8_1), „αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ" (8_1), „σῖτος θεοῦ" (Rom 4_1), „ὑπομονὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ" (Rom 10_1), „ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ" (Philad 5_2)[15]), „πίστις αὐτοῦ" (Smyrn 1_2) zeigen uns, wie stark die literarischen Nachwirkungen der mystischen Formulierungen des Paulus bei Ignatius sind. Daß „ἐν Χριστῷ", „διὰ Χριστοῦ" und die eben genannten Genetive wirklich den gleichen Sinn wie in den Paulusbriefen haben, wird sich bei der Darstellung der Christologie und des Glaubensbegriffes noch mit besonderer Deutlichkeit zeigen.

Die Frömmigkeit des Ignatius ist durchaus christozentrisch. „Ἰησοῦς Χριστός", wie ihn Ignatius meist nennt[16]), ist nicht nur Gottes Sohn, er ist „θεός" (Trall 7_1, Smyrn 10_1), ist unser Gott (Ephes inscr., 15_3, 18_2, Rom inscr. (2 ×), 3_3 6_3, Polyc 8_3), ist „ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός" (Ephes 7_2) und „θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος" (Ephes 16_3), sein Blut ist „αἷμα θεοῦ" (Ephes 1_1), sein Leiden „πάθος θεοῦ" (Rom 6_3). „Ἰησοῦς Χριστός" ist nicht etwa nur eine Erscheinungsform des Vaters, sondern tritt ihm gegenüber und wird als sein Sohn von ihm unterschieden (Ephes 2_1 4_2 5_1 18_2,

---

12) Vgl. hierzu die Exegese der Einzelstellen von Bauer a. a. O.

13) Vgl. Magn 5_2, Trall 11_2.

14) Vgl. ἑνότης θεοῦ Philad 9_1.

15) Vgl. Pol 1_3.

16) Nach Rackl 112 ×, außerdem noch Χριστὸς Ἰησοῦς (13 ×), Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς (1 ×), Ἰησοῦς (3 ×), Χριστός (4 ×), ὁ Χριστός (3 ×).

Magn 1_2 5_2 13_1, Trall 1_1 12_2 u. a.). Vor aller Ewigkeit war er beim Vater, um am Ende der Tage den Menschen zu erscheinen, die von ihm nach seiner Heimkehr große Segenswirkungen erwarten; ist doch Christus das Ziel ihrer Gebete (Eph 20 Rö 4_2, Smyrn 4_1). Freilich ist er dem Vater untergeordnet (Magn 7_1, Smyrn 8_1)[17]). Christus ist in erster Linie die vollkommene Offenbarung Gottes. Er ist das aus dem Schweigen hervorgetretene Wort Gottes (Magn 8_2), durch das Gott sich zum ersten Male direkt geoffenbart hat und von seinem Sein und Willen Zeugnis gab. Durch die Gnade Christi inspiriert haben auch die Propheten auf ihn hin gepredigt und auf ihn gehofft (Magn 8_2 Philad 5_2). Er ist die „γνώμη" oder „γνῶσις θεοῦ" (Eph 3_{12} 17_2 Smyrn 6_2 Pol 8_1). Ist durch ihn alle Unwissenheit gebrochen (Ephes 17_2 19_3), so können wir als Schüler dieses einzigen Lehrers (Magn 9), dessen Wort ebenso bedeutungsvoll ist wie sein Schweigen (Eph 15_1), mit seinen Geboten geschmückt heilig leben (Eph 9_2) als sein Tempel (Eph 9_2 15_3) und Nachahmer Gottes werden (Eph 1_1 Trall 1_2).

Ihre volle Wirksamkeit erhielten Offenbarung und Lehre aber erst dadurch, daß er Erlöser und Erneuerer der Menschheit war. Diese Erneuerung der Menschheit beruht auf seinem Tod und seiner Auferstehung in gleicher Weise. Sie sind der Grund der christlichen Hoffnung (Eph 2_{1-2} Trall inscr 2_2 Philad 5_2 11_2). Christus hat nicht zum Schein, sondern in Wahrheit (Eph inscr Trall 9—10 Smyrn 2) dem Fleische nach für unsere Sünden gelitten (Smyrn 7_1), damit wir im Glauben an seinen Tod dem Sterben entrinnen sollten (Trall 2_1). So wird Christi Leiden unsere Auferstehung (Smyrn 5_3)[18]). Aber der eigentliche Auferstehungstag ist (Magn 9_1) der Augenblick, wo Christus teils durch eigene Kraft (Smyrn 2), teils durch die Macht Gottes (Trall 9_2 Smyrn 7_1) auferstand und sich damit als das über den Tod triumphierende Leben (Eph 7_2) erwies; nun duftet er seiner Kirche Unverweslichkeit zu (Eph 17_1). Er wird zum Vollzug des eschatologischen Amtes wiederkommen (Pol 3 Schluß Eph 15 Schluß), und zwar wird sich das bald ereignen; denn die letzten Zeiten sind da (Eph 11_1 Magn 5_1 6_1).

Bedeutet die „Christologie" des Ignatius auch nichts durchaus Neues, Ignatius hat, was vorher mit spürbarer Scheu geschah, zum Grundsatz erhoben: Christus der „ἠγαπημένος" (Smyrn inscr), der „σωτήρ" (Magn inscr Philad 9_2 Smyrn 7_1) ist „θεός". Diese Tat-

[17]) Vgl. zum folgenden die im wesentlichen übereinstimmenden Darlegungen bei Zahn a. a. O. S. 171, Rackl a. a. O. S. 197—201, Uhlhorn a. a. O. S. 55 und besonders Bauer a. a. O. S. 193ff, S. 272.

[18]) Über die Bedeutung des αἷμα θεοῦ vgl. später.

sache läßt sich nicht einfach aus dogmengeschichtlichen Konsequenzen herleiten; nur e i n e Erklärung scheint mir wirklich stichhaltig zu sein: daß Ignatius die Christusanschauung des Paulus so entschieden weitergeleitet hat und dies ohne Furcht vor dem Vorwurf des Polytheismus tun konnte, ist bedingt durch kultische Momente. In der Gemeindeversammlung, wo mit bebenden Lippen Zeugnis von dem Wunder neuen Lebens „*διὰ Χριστοῦ*“ abgelegt wurde, wo mit dem „*αἷμα θεοῦ*“ im Herrenmahl den Verzagten „*ἐν Χριστῷ*“ die Kraft göttlichen Geistes mitgeteilt wurde, hat die Urchristenheit es erfahren dürfen, ohne gleichzeitig systematischen Ausgleich zu suchen, daß der „*κύριος*“ [19]), zu dem man rief, und der „*θεός*“ der Schrift eine unlösbare Einheit bildeten; historisches Wissen und gegenwärtiges Erleben klangen in einem gewaltigen Akkord zusammen [20]). Nicht klügelnder Verstand des Theologen, sondern kultisches Ergriffensein des Mysten haben die Christologie des Ignatius geschaffen; und das ist vielleicht die gewaltigste Nachwirkung paulinischer Christusmystik, die wir bei dem Bischof von Antiochia feststellen können, daß er — wie Paulus ein Praktiker der Religion — lebte aus dem Kult der Gemeinde und in ihr erfuhr: „*Χριστός-κύριος-θεός*“.

Daß Ignatius Jesus gekannt habe, ist nicht anzunehmen [21]). Aber daß er mit Paulus auch darin verwandt ist, daß er visionäre Begabung hat, scheint mir unzweifelhaft. Von Gesichten und Offenbarungen, die ihm zuteil geworden, müssen die Trallianer gehört und daher besondere Mitteilungen von ihm erwartet haben. Ignatius leugnet nicht, daß er auf Grund solcher Erscheinungen von himmlischen Dingen und Verhältnissen der Geisterwelt reden könnte; er tut es nicht, teils aus Rücksicht auf die noch unfertige geistige Verfassung der Christen, teils weil er um dieser Erlebnisse willen n i c h t als ein besonders hochstehender Christ gelten will (Trall 5). Welcher Art seine Einblicke in die himmlische Welt gewesen, deutet er Smyrn 6 an, wo er von dem Satz, daß auch die Geister und Engelfürsten, wenn sie nicht an das Blut Christi glauben, dem Gericht verfallen werden, mit einem „*ὁ χωρῶν χωρείτω*“ abbiegt.

---

[19]) *κύριος* vgl. Eph 7_2 10_3 15_3 17_1 20_1 21_1, Magn 7_1 13_1, Trall 8_1, Philad 1_1 4 9_2 11_2, Smyrn 1_1 5_2 ad Pol 1_2 5_1 8_3.

[20]) Gegen Rackl a. a. O. S. 228 ist mit Bauer daran festzuhalten, daß Christus — auch als göttliche Persönlichkeit — Gott untertan bleibt. Dagegen ist die Theorie, die v. d. Goltz (Ign. v. Ant. als Christ und Theologe) vorträgt, abzulehnen, wonach Christus nur „*θεὸς ἡμῶν*“, aber nie „*θεός*“ sei (vgl. Smyrn 10_1, Eph 1_1, Rö 6_3). S. hierzu Bauer S. 193: „. . . wird man schwerlich dem Urteil ausweichen können, daß Christus für Ignatius wirklich *θεός* war.“

[21]) Vgl. Zahn a. a. O. S. 401 f.

Subjektiv vermittelt und angeeignet wird das in Christus erschienene Heil durch den Glauben [22]), der durch Tod und Auferstehung Christi geweckt wird (Eph 16 Magn 9_1 Philad 8). Aber nicht die „fleischlichen" Tatsachen des Lebens Jesu sind der Hauptgegenstand des Glaubens, sondern der Nachdruck wird auf die neue Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus gelegt. Durch den Glauben haben die Christen Christus als Salz und Sauerteig (Magn 12 Eph 15_3 Magn 10_7), haben ein wahrhaftiges Leben in sich (Eph 11_1 3_2 20 Schluß Smyrn 4_1). Dieses wahrhaftige Leben kann auf nichts anderem beruhen als auf dem Geist, den die Christen durch die Glaubensgemeinschaft mit Jesus Christus, vielleicht speziell durch den Glauben an die Auferstehung Christi erlangen. Das zeigt Eph 9, wo Ignatius die Gläubigen Steine zum Tempel des Vaters nennt, zubereitet zum Bau Gottes des Vaters, in die Höhe gezogen mittels der Hebemaschine Jesu Christi, d. h. des Kreuzes, mit Hilfe des heiligen Geistes als Seiles.

Um die Menschen zur „*ἑνότης θεοῦ*" (Smyrn 12_2) zu führen, bedarf es also vor allem der Wirkung des Geistes, von dem es Magn 15 heißt: „*κεκτημένοι ἀδιάκριτον πνεῦμα, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός*" Durch diesen Geist = Christus müssen die fleischlichen Menschen in geistliche umgeschaffen werden (Magn 10_2). Wie die Fleischlichen nichts Geistliches haben tun können, so können die Geistlichen nichts Fleischliches mehr tun. Selbst das, was sie dem Fleische nach tun, ist geistlich, weil sie alles in Jesus Christus tun (Eph 8_2). So sehr ist Christus das Leben der Christen geworden, daß Ignatius den Gläubigen mit einer Münze vergleichen kann (Magn 5_2), die doch erst durch die bestimmte Aufschrift Sinn und Wert erhält [23]).

So wird der Mensch durch den Glauben zum „*θεοφόρος*", zum „*Χριστοφόρος*". Mag „*θεοφόρος*" [24]) — was ich nicht glaube — ein zweiter Name des Ignatius sein, mag er ihm bei der Taufe mitgegeben worden sein, mag er als Ehrentitel des künftigen Märtyrers gelten, oder mag Ignatius damit das tiefste Wesen seiner Frömmigkeit aussprechen [25]), während „*ἁγιοφόρος*" und „*ναοφόρος*" hier weniger in Frage kommen, „*θεοφόρος*" [26]) und „*Χριστοφόρος*" drücken am einfachsten und klarsten aus, was der Inhalt ignatianischer „*πίστις*" ist: der Christ ist „*δοῦλος τοῦ θεοῦ*", der Gott und Christus trägt,

---

[22]) Vgl. Völter a. a. O. S. 199 ff, Bauer a. a. O. S. 213, 218, 223, 234 ff.

[23]) Vgl. Bauer a. a. O. S. 223.

[24]) Vgl. zum folgenden Bauer bei Lietzmann a. a. O. S. 189 ff, 207 ff, Zahn a. a. O. S. 339.

[25]) Vgl. Bauer a. a. O. S. 190.

[26]) Auch die Epheser werden so bezeichnet (Eph 9_2).

d. h. in sich trägt; er besitzt das „πλήρωμα θεοῦ“ [27]), die Fülle des Gottesgeistes; er ist „(συμ)μύστης“ (Eph 12_2), d. h. er lebt in der „κοινωνία τοῦ μυστηρίου“ [28]), er lebt, doch nicht er selber, sondern Christus lebt in ihm [29]).

Wie der Glaube, d. h. die Einwohnung Christi im Menschen, das neue Leben begründet, so ist die Bewährung und Vollendung desselben die Liebe. So heißt es Eph 9_1: „*ἡ δὲ πίστις ὑμῶν ἀναγωγεὺς ὑμῶν, ἡ δὲ ἀγάπη ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν*“, und Eph 14_1: „*ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη· τὰ δὲ δύο, ἐν ἑνότητι γενόμενα, θεός ἐστιν*“ (vgl. auch Philad 9_2, Smyrn 6_2). Wenn Ignatius die Liebe „Blut Jesu Christi“ nennt (Trall 8_1), so zeigt sich darin die religiös-mystische Bedeutung der Liebe, die nicht nur in dem Opfer Christi ihr Vorbild hat, sondern die, weil sie mit demselben in Gegenwartsverbindung steht, von dem „*αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ dauernde Liebeskraft erhält.

Wer in Glaube und Liebe in Einheit mit Gott, Jesus Christus und dem Geist bis ans Ende beharrt (Eph $14_{1,2}$ Magn 13_1) oder sich zur Zeit bekehrt (Smyrn 9_1 Eph 10_1), gelangt zu Gott (Smyrn 11_1 Trall 13_3 Pol 7_1) und wird auferstehen (Smyrn 7_1 Eph 11_2), während die Ungläubigen dem Tod verfallen (Eph 16_2).

Wie sehr Ignatius im Kultischen wurzelt, beweisen die zahlreichen hymnenartigen Bekenntnisse in seinen Briefen, die sicherlich der Gemeindeliturgie entstammen (Eph 7_2 Trall 9 Smyrn 1). Wenn sie auch hier gegen Ketzerei angewendet sind, es handelt sich bei ihnen um Psalmen, die dem „*εἷς ἰατρός*“, dem „*ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*“ (Eph 7_2) geweiht sind, die den „*πρῶτος παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής*“, den „*κύριος*“ (Eph 7_2) preisen sollen. Auch im Gebetsleben des Ignatius spielt Christus eine bedeutende Rolle: das „*δοξάζειν*“ des Christen richtet sich nicht nur auf Gott, sondern ebenso auf Jesus Christus: „*πρέπον οὖν ἐστὶν κατὰ πάντα τρόπον δοξάζειν Ἰησοῦν Χριστὸν*“ (Eph 2_{20}), „*πρέπον ἐστὶν δοξάσαι τὸ ὄνομα*“ (Philad 10_1) „*δοξάζων Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεόν*“ (Smyrn 1_1) (vgl. Eph 4_1 „*Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται*“) [30]).

Die einzigartige Bedeutung, die — mehr als bei Paulus — die Kirche [31]) für Ignatius hat, geht schon daraus hervor, daß die Briefe

---

[27]) Eph inscr vgl. paul Eph 3_{19}, wie überhaupt die beiden Epheserbriefe sich aufs engste berühren.

[28]) Vgl. paul Eph 3_9.

[29]) paul Gal 2_{20}.

[30]) Vgl. Rackl a. a. O. S. 164, Bauer S. 232.

[31]) Vgl. Zahn a. a. O. S. 315, Rackl a. a. O. S. 207 ff, Völter a. a. O. S. 200 f, Stahl a. a. O. S. 190 f, Bauer S. 201 f, 214, 240, 257, 265, 271.

nicht wie bei Paulus an die „Geliebten, Heiligen, Brüder" gehen, sondern immer an ihre kollektive Zusammenfassung, die Gemeinde. Wer nicht „ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου" ist, „ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ" (Eph 5_2). Immer wieder kämpft Ignatius gegen die „αἵρεσις" und betont die Notwendigkeit der „ἑνότης". Hat nun die Kirche für ihn nur ethische oder auch religiös mystische Bedeutung?

Die Liebe der Gläubigen, die Liebe zu Gott, Christus und untereinander ist eng verwandt (Philad 1_1 6_2 11_2 Trall 6_1 13_2 Magn 6_2 Eph 4_1 9 Schluß Smyrn 7_1). Dabei ist die Liebe untereinander ein so wesentliches Merkmal einer Gemeinde, daß eine solche geradezu „ἀγάπη" genannt wird (Trall 13_1 Philad 11_2 Smyrn 12_1). In dieser Liebe bewährt sich praktisch die fleischliche und geistliche Einheit mit Gott und Christus. Die von Gott gewirkte Liebe zu dieser Einheit findet besonders auch darin ihren Ausdruck, daß man sich dem von Gott und Christus geordneten kirchlichen Amt, besonders dem Bischof, der vom Herrn gesandt (Eph 6_1) und mit besonders wirksamer Gebetskraft ausgestattet ist (Eph 5_2), dem geistbegnadeten Stellvertreter Gottes und Christi unterordnet. Diese Unterordnung unter das kirchliche Amt ist nicht bloß von praktischer Bedeutung gegenüber Schisma und Häresie, sondern auch von sittlich-religiöser Bedeutung, so daß Eph 2_2 gesagt werden kann, daß die Gläubigen durch Gehorsam gegen den Bischof und die Presbyter geheiligt werden.

In Ausdrücken, die dem Musikleben entnommen sind, wird der Gedanke der vollkommenen Einheit von Gott, Christus, dem Bischof und der Gemeinde weitergeführt; Presbyterium und Bischof passen zueinander: „ὡς χορδαὶ κιθάρᾳ, διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ᾄδεται καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χορὸς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ χρῶμα θεοῦ λαβόντες ἐν ἑνότητι ᾄδετε ἐν φωνῇ μιᾷ διᾶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί..." (Eph 4_1, vgl. Rö 2_2).

So sind auch für Ignatius die Christen ein Leib, in welchem Juden und Heiden geeinigt sind (Smyrn 1_2) (vgl. Smyrn 11_2). In diesem „σῶμα τῆς ἐκκλησίας" wohnt Jesus Christus, denn die einzelnen Christen sind „μέλη .. τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ" (Eph 4_2), ihr Haupt ist Christus (Trall 11_2).

Wären die schlechten Wildlinge des Vaters Pflanzung, „ἐφαίνοντο ἂν κλάδοι τοῦ σταυροῦ" (Trall 11_2). Hier ist offenbar das Kreuz als Stamm gedacht, und die, die die Passion miterleben, gelten als Zweige dieses Stammes; d. h. sie sind mit Christus aufs engste verwachsen.

Weiter sind die Christen als Glieder der Gemeinde ein göttlicher Tempel (Eph 15_3, vgl. Philad 7_2) oder sollten es doch sein, „ἵνα...

αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν" (Eph 15_3). Wehe den „*οἰκοφθόροι*"[32] (Eph 16_1), die „*ἐν κακῇ διδασκαλίᾳ*" den Tempel Jesu Christi verderben!

So schließen sich die Gemeinden gegenüber Ketzerei und Häresie als „*ἀγάπη*", „*χορός*", „*σῶμα*", „*κλάδοι τοῦ σταυροῦ*" und „*ναός*" zusammen zur „*καθολικὴ ἐκκλησία*" (Smyrn 8_2), die da ist, „*ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς*". Und weil die Kirche diese große mystische Bedeutung hat, ergeht nach Philadelphia die Mahnung: „*σπουδάσατε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ· ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα ὃ ἐὰν πράσσητε κατὰ θεὸν πράσσητε*" (Philad 4). Daß die Anschauung, die Ignatius von der Kirche hat, durchaus auf der des Paulus beruht, kann wohl nicht bestritten werden. Aber Ignatius hat sie, dazu gezwungen durch die Abwehr von Ketzerei und Häresie, weitergebildet, indem er die Folgerung zog, die Paulus noch nicht zu ziehen brauchte: Ist Christus das Haupt seiner Kirche, lebt er in ihr wie in einem Tempel, so ist außerhalb des „*θυσιαστήριον*" seine Liebesmacht nicht zu verspüren. Nur wer sich dem einen Leib Christi anschließt, wer um „*ἑνότης*" und „*ὁμόνοια*" kämpft, bekommt den Geist Christi und die Unverweslichkeit ewigen Lebens.

Ein Geschenk der Kirche an ihre Glieder sind auch für Ignatius die „*χαρίσματα*". Denselben Geist, der in ihm Erkenntnis schafft, glaubt er in allen Christen wirksam (Smyrn inscr, 1, Magn 14, 15, Eph 9). Auch von den Römern erwartet er, daß ihnen Christus innerlich die Wahrheit seines schriftlichen Zeugnisses offenbaren werde (Rö 8), und hofft von jedem, der Christus in sich trägt, daß er ihn verstehen werde (Rö 6).

Wenn auch aus der Betonung der Bedeutung des kirchlichen Amtes deutlich hervorgeht, daß ein bestimmter Zweig der „*χαρίσματα*", die zur Zeit des Paulus auf das Gemeindeleben noch einen bedeutenden Einfluß ausübten, daß die ekstatischen und ihnen verwandten Gaben entweder inzwischen zurückgetreten sind oder um der Einheit der Kirche willen zurückgedrängt werden mußten, Ignatius weiß wie Paulus das größte aus der Kraft Christi stammende „*χάρισμα*" zu schätzen: die Liebe. Hier konzentriert sich für ihn die ganze Macht des „Christus-*πλήρωμα*", in der Liebe beweist der Christ, daß Gott in ihm wohnt; sie ist das Kriterium für seinen Christusglauben. Also auch hier steht Ignatius durchaus in der Nachfolge paulinischer Christusmystik.

---

[32]) Hier ist Ignatius wohl abhängig von paul 1 Ko 66. 9.

Wie sehr Ignatius Praktiker der Religion ist, zeigt sich auch in der Bedeutung, die für ihn die „ἄγνοια“, die das Gegenteil der „γνῶσις“ ist, hat. „ἄγνοια“ (Eph 19_3, vgl. paul Eph 4_{18}) ist der Mangel an Gotteserkenntnis, wie er die Heiden beherrscht, kein Fehler nur verstandesmäßigen Wissens, das durch theoretische Belehrung behoben werden könnte, sondern ein Lebenszustand, der praktische Seiten hat. Wo er ist, herrschen „κακία“ und „θάνατος“, wo er nicht ist, herrscht die „ζωή“. Das Zentrum der „γνῶσις“ ist für Ignatius die „οἰκονομία“ Gottes „εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν“ (Eph 20_1), sein Leiden, Auferstehen und Wirken.

Ein besonderes Gnadenmittel ist für Ignatius die Taufe[33]). Sie ist eine kultische Handlung, die nur unter der Leitung des Bischofs oder seines Bevollmächtigten vollzogen werden darf (Smyrn $8_{1,2}$). Die reinigende Kraft des Taufwassers beruht auf dem Sühnetod Jesu Christi; denn (Eph 18_2) Christus hat sich taufen lassen, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen. Diese Reinigung des Wassers, die durch das Leiden Jesu vollendet wird, leitet seine Taufe ein. Die Bedeutung der Taufe ist eine bleibende. Sie ist eine Rüstung, mit der der Mensch sein ganzes Leben hindurch gegen die Angriffe des Teufels geschützt ist (Pol 6_2).

Im Gemeindeleben bildet die Abendmahlsgemeinschaft den Mittel- und Höhepunkt. Die Abendmahlselemente sind Brot (Eph 20_2 5_2) und Becher (Philad 4). Das Brot ist Fleisch Christi und heißt darum auch Gottes Brot (Eph 5_2), der Becher mit dem Wein entspricht dem Blut Christi (Philad) und heißt als solcher auch Gottes Blut (Eph 1_1). Um Brot und Wein, also um Fleisch und Blut Christi sammelt sich die Gemeinde wie um ein „θυσιαστήριον“ [34]) (Eph 5_2; Magn 7_2 Trall 7_2 Philad 4). Das „ἓν ποτήριον“ ist gegeben „εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ“ (Philad 4), zur Einung mit seinem Blut. Aber da das „αἷμα θεοῦ“ [35]) nicht nur das historische Leiden Jesu verkörpert, sondern der Inbegriff der von ihm bewiesenen Liebe (Trall 8_{11}), die in der Gegenwart fortwirkt, ist, so wird auch die „ἕνωσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ“ die Durchdringung der christlichen Gemeinde mit der Liebeskraft Jesu Christi bedeuten. — Das Brot ist[36]) (Smyrn 7_1) das Fleisch

---

[33]) Vgl. zur Frage der Sakramentsmystik Krüger a. a. O. S. 113 f.; Völter a. a. O. S. 201 f.; Stahl a. a. O. S. 121—147; Bauer S. 216, 252, 270.

[34]) Hier liegt unleugbar paulinische Beweisführung vor (vgl. paul 1 Ko 10_{16}); s. dazu Arthur Stahl a. a. O. S. 134—135.

[35]) s. später.

[36]) Im Anschluß an Joh. 6? Vgl. Lietzmann, Messe und Herrenmahl, mit seiner scharfen Unterscheidung eines Herrenmahltypus der Urgemeinde und des paulinischen. S. 252: „Die einfache Tischgemeinschaft der Urzeit

unseres Heilandes Jesus Christus, das für unsere Sünden gelitten hat und vom Vater auferweckt ist. Dadurch ist die Eucharistie [37]), insbesondere das Brot ein „φάρμακον ἀθανασίας" (Eph 20_2), ein Gegengift, nach dessen Genuß wir nicht zu sterben brauchen, sondern in Jesus Christus allezeit leben werden. Da das Brot im Abendmahl die aus dem Tode zum Leben erweckte „σάρξ" Christi realiter darstellt, bekommt der Christ durch gläubigen Genuß des Brotes Anteil an der Lebenskraft, die sich im Fleische Christi bei der Auferstehung offenbart hat. Darum ergeht an die Doketen die Mahnung, statt zu leugnen, daß die Eucharistie das Fleisch Christi ist, zu „lieben" „ἀγαπᾶν" = „ἀγάπην ποιεῖν" (Smyrn 7_1), damit auch sie auferständen.

Auch das hat Ignatius mit Paulus gemeinsam, daß er wie der Apostel ein „δεδεμένος" (Trall 5_2) war. Auch er hat sein Schicksal, hat den Märtyrertod in Verbindung mit seiner Frömmigkeit gebracht und es erfahren, daß er ein „δεδεμένος ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ" war (Eph 3_1 11_2 Magn 1_1 Trall inscr. Rom 1_1 Philad 5_1 7_2, vgl. auch Smyrn 4_2). Aber er wollte nicht nur ein „μιμητὴς εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου" (Rom 6_3), nicht nur war er gewiß: „ἐὰν πάθω ἀπελεύθερος Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἀναστήσομαι ἐν αὐτῷ ἐλεύθερος" (Rom 4_3), nicht nur glaubte er, daß im Glauben die Christen „ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκί τε καὶ πνεύματι καὶ ἡδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ" (Smyrn 1_1), sondern das ist seine Kraft: „ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομενῶ αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος" (Smyrn 4_2). Wie auf dem Glauben an Christi Tod und Auferstehung die zukünftige Rechtfertigung (Philad 8) und die Auferstehungshoffnung der Gläubigen (Trall inscr. Trall 9_2 Philad 11) beruht, so ist die Garantie dafür schon jetzt darin gelegen, daß der Christ in Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus sich befindet: „ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχομεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν" (Magn 5_2). Die Gläubigen erscheinen als „κλάδοι τοῦ σταυροῦ" (Trall 11_2), und Ignatius stirbt „auf Christus hin" (Trall 6_1, vgl. Rom 6_1).

Verständlich wird uns diese Passionsmystik des Ignatius durch seine Lebensgeschichte und die tiefe Abendmahlsfrömmigkeit, die den Mittelpunkt seiner Mystik bildet. Das „ἀναζωπυρεῖν ἐν αἵματι θεοῦ"

---

wird zur mystischen κοινωνία. Die Elemente werden Träger des Pneuma, das in feierlichem Gebet in sie hineingerufen wird, damit es seine mystische einigende Wirkung an der Gemeinde vollbringe ..." vgl. S. 257.

[37]) Über die Erklärung der εὐχαριστία (Philad 4 Smyrn 7_1 8_1) als Gabe göttlicher Liebeskraft und ihren paulinischen Ursprung s. Bauer S. 131, 136, 147. Über Erklärung und Ursprung von εὐχαριστία als Bezeichnung des Abendmahls S. 147.

(Eph 1_1) beweist m. E. ebenso wie die andern Stellen, in denen vom „*αἷμα θεοῦ*" die Rede ist (vor allem Rom 7_2 Smyrn 6_1), von dem Blut Gottes, das die Liebe ist („*ἀνακτίσασθε . . . ἐν ἀγάπῃ ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ*" (Trall 8_1), daß es sich dabei nicht etwa nur um den „*θάνατος αὐτοῦ*" (Trall 2_1 Eph 7_2), sondern um die aus dem Leiden hervorgewachsene, ewig gegenwärtige Liebeskraft handelt, von der im Abendmahl die Gläubigen erfüllt und so mit Leiden, Tod und Auferstehung des „*κύριος*" verbunden werden.

Ignatius ist sich in Demut des hohen Loses bewußt, das ihm beschieden ist; er weiß: „*περίψημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ*" (Eph 18_1), seine (Welt)liebe ist gekreuzigt (Rom 7_2); er sehnt sich „*εἰς τὸ καταξιωθῆναί με τοῦ κλήρου, οὗ περίκειμαι ἐπιτυχεῖν*" (Trall 12_3).

Nun wiederholt sich in der Todes- und Lebensgemeinschaft des Ignatius mit seinem Herrn das Erlebnis, daß Ignatius nicht umsonst stirbt, sondern wie Jesus für die Brüder: „*Ἀντίψυχον ὑμῶν ἐγώ*" (Eph 21_1), „*σῖτός εἰμι θεοῦ*" (Rom 4_1), d. h. Weizen, der Frucht bringen soll, „*θεῷ θυσία εὑρεθῶ*" für die Brüder, „*ἀντίψυχον ὑμῶν τὸ πνεῦμά μου καὶ τὰ δεσμά μου*" (Smyrn 10_2). In der Passionsmystik grüßen sich Paulus und Ignatius als Verwandte, die aus der Praxis ihres Lebens und dem Kult der Gemeinde die Todesgemeinschaft mit dem Herrn in einer Kraft erfahren durften, die nur den Genien der Religion beschieden ist[38]).

Die ignatianische Auffassung des Christentums ist die reichste, reinste und innerlich wertvollste, die uns aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts bekannt ist. Paulinisches und johanneisches[39]) Erbe vereinen sich in ihm in glücklichster Mischung, doch so, daß, auch wenn wir auf Schritt und Tritt auf die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus stoßen, Ignatius als eigene Persönlichkeit mit eigenem Erleben zu immer größerer Ehrfurcht uns zwingt. Zahn hat recht, wenn

---

[38]) Zurückweisen muß ich die Behauptung Völters (a. a. O. S. 199), daß der „Paulusgedanke der Todesgemeinschaft mit Christus" bei Ignatius „nur in vergröberter Form zum Ausdruck kommt" und mit einigen Ausnahmen in den Briefen sonst zurücktritt. — Natürlich hat Ignatius Paulus nicht abgeschrieben; die Passionsmystik des Paulus ist für Ignatius wohl nur der erste Funke gewesen, an dem die eigene Todesgemeinschaft sich entzündete; aber von „vergröberter Form" vermag ich in den Briefen des Ignatius beim besten Willen nichts zu finden, und es sind nicht nur einige Ausnahmestellen, in denen die Passionsmystik des Ignatius zum Ausdruck kommt; die Briefe sind von Zeugnissen der Todesgemeinschaft erfüllt.

[39]) Wobei nicht zu vergessen ist, daß Ignatius gerade durch die Berührung mit Johannes paulinisches Erbe im reichsten Maße sich innerlich angeeignet hat.

er meint, Ignatius sei eine jener „gebrochenen Naturen, aus welchen Gott seine Helden formt“ [40]. Bei gleicher mystischer Veranlagung und ähnlichem Lebensschicksal, wie das des Paulus war, neigt Ignatius mehr zur unio-Mystik. Das hellenistische Erbe ist bei ihm stärker als bei Paulus; doch auch er ist ein *„συμμύστης Παύλου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι“* (Eph. 12_2). Ignatius ist der unter den Apostolischen Vätern, der Paulus nicht nur verstanden hat, sondern der aus dem eigenen Leben heraus im ganzen zu derselben Christusmystik wie der Apostel gekommen ist. Christus ist sein Leben, das Sterben auf Christus sein Gewinn [41].

---

[40]) Zahn a. a. O. S. 404.

[41]) Zur Zusammenfassung vgl. Krüger a. a. O. S. 114: „Paulus hat es ihm angetan“; Zahn a. a. O. S. 404; Joseph Huby (Christus Paris 1912): „c'est la vivante réalisation des paroles Apostoliques: Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi“, zitiert bei Rackl a. a. O. S. 319 ff. Nicht unerwähnt bleiben darf hier, wie Völter (a. a. O. S. 63—70) sein Mütchen an dem Stil des Römerbriefes kühlt, um zu beweisen, daß Röm nicht von Ignatius stammen kann: S. 69 „Hochtrabender Unsinn sind die Worte im Anfang von Rom 6: nichts werden der Welt Grenzen mir nutzen, nichts die Königreiche dieser Zeit. Besser für mich ist das Sterben zu Christus Jesus hin, als das Herrschen unter den Grenzen der Erde.“ Weiter spricht Völter von „hohler Deklamation“, von „ausgeklügelter Effekthascherei“, von „Theaterrhetorik“. — Ein Urteil über diesen „hochtrabenden Unsinn“ erübrigt sich; m. E. müssen wir, wie es in dieser Arbeit geschehen ist, an der Einheit der 7 Briefe unbedingt festhalten und den Stil des Ignatius, der sicher seine Eigenart hat, voll und ganz achten.

IV. Ergebnis.

Wenn Friedrich Loofs für das Verhältnis der Apostolischen Väter zu Paulus die These vertritt: „Der ... 1. Clemensbrief, der Polykarpbrief und der sogenannte Barnabasbrief verraten zwar paulinischen Einfluß und eine Lektüre paulinischer Briefe, ... Polykarp und Barnabas haben vielleicht auch einzeln spezifisch paulinische Gedanken gehabt ... Doch auch sie sind weit davon entfernt, genuinen Paulinismus zu vertreten ... Nicht bewußtes Abweichen von paulinischen Gedanken darf man darin erblicken. Man verstand Paulus nicht“ [1]); wenn Adolf Harnack feststellt: „Nur ein Heidenchrist hat Paulus verstanden — Marcion —, und dieser hat ihn gröblich mißverstanden, die anderen sind nicht wesentlich über die Aneignung einzelner paulinischer Sätze hinausgekommen ...“ [2]), so haben diese Urteile nur dann einige Berechtigung, wenn man unter „Paulinismus“ und „Paulus“ paulinische Theologie, paulinische Dogmatik mit isolierter Rechtfertigungslehre versteht. Aber im Mittelpunkt paulinischen Christentums steht nicht Theologie, sondern das Damaskuserlebnis und daran sich anschließende kultisch-mystische Frömmigkeit. Hier aber ist Paulus ganz und gar nicht der große Unverstandene, Unbekannte.

Es sei mir gestattet, in Kürze die Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus in den Apostolischen Vätern noch einmal festzustellen und die daraus sich ergebenden Folgerungen zu ziehen.

Wenn wir die Bedeutung des Paulus darin finden, daß er durch seine genialen Sprachschöpfungen (*ἐν Χριστῷ*, *διὰ Χριστοῦ*, Genetiv der Gemeinschaft), durch die Verbindung *Χριστός* = *πνεῦμα* = *κύριος*, durch seine auf Grund persönlicher mystischer Erfahrung entstandene Anschauung vom Glauben und der Gemeinde Christus in das Zentrum der individuellen und sozialen Frömmigkeit der Gemeinden stellte und damit dem bis dahin regellosen Kult [3]) der Gemeinden eine feste Form schuf, dürfen wir folgendes feststellen:

---

[1]) Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle 1906, S. 89 f.

[2]) Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1909, Bd. 1 S. 100.

[3]) Kult hier im weitesten Sinne gemeint.

I. Paulus ist mit den Apostolischen Vätern von vornherein durch bestimmte, vom Urchristentum, also in der Zeit vor Paulus geprägte Anschauungen über Taufe, Gnadengaben, *γνῶσις* verbunden, ebenso durch die Bezeichnung Christi als des *κύριος*.

II. Keine Nachwirkungen der Christusmystik des Paulus finden sich in der Didache, und das darum, weil der Verfasser der Didache vorchristliche Stoffe nur zusammengearbeitet hat.

III. Im übrigen haben die Apostolischen Väter je nach ihrer Anschauung bestimmte Bilder aus der Gnosis des Paulus sich innerlich angeeignet, in erster Linie die Anschauung von der Kirche als dem „*σῶμα Χριστοῦ*". Zum Teil sind diese Bilder weiterentwickelt worden, vor allem, soweit sie die Einheit der Kirche darstellen.

IV. Die kultisch-mystische Gesamtanschauung des Paulus hat Ignatius nacherfahren. — Das heidnische Material des Hirten hat seine Wandlung zur christlichen Apokalypse unter stärkster Beeinflussung durch die Christusmystik des Paulus durchgemacht.

V. Die Notlage der Zeit drängt dazu, zwei Komplexe der paulinischen Christusmystik weiterzubilden: Christus wird „*θεός*" (Ignatius), und das Bild vom „*σῶμα Χριστοῦ*" wird zum Beweis dafür verwandt, daß außerhalb des Leibes von Christusgeist nichts zu spüren ist (Ignatius, I. Clemens).

VI. In manchen Punkten ist auch der Abstand von Paulus groß. „Christus ist nicht mehr in erster Linie Träger des neuen persönlich-sittlich-religiösen Lebens, sondern das Fundament des Kultus und des ganzen gottesdienstlich-sakramentalen Gefüges, und erst in zweiter Linie des neuen Lebens, insofern dieses von dort seinen Ausgangspunkt nimmt." [4])

So dürfen wir als Ergebnis unserer Arbeit feststellen, daß Paulus überragend groß über der Geschichte der Apostolischen Väter steht. Die Nachwirkungen seiner Christusmystik sind im allgemeinen so groß, daß in der Gesamthaltung wie in bestimmten religiösen Einzelanschauungen fast alle Apostolischen Väter auf der Christusmystik des Apostels basieren. Die zentrale Stellung, die der Erhöhte durch Paulus in der individuellen wie in der sozialen Frömmigkeit empfing, wie die mystische Anschauung von der Kirche sind vor allem grundlegend für das Verständnis der „patres apostolici".

Sollte nicht in der dogmengeschichtlichen Forschung, soweit sie diesen Tatbestand nicht kennt oder anerkennt, ein Akzentfehler vorliegen, den es im Interesse der Exaktheit der Forschung zu berichtigen gilt?

---

[4]) Bousset a. a. O. S. 345 f.

Lebenslauf.

Geboren zu Berlin am 25. August 1903 als Sohn des Kaufmanns Bruno Korn und seiner Gattin Margarete geb. Hartmann, erhielt ich die Namen Helmut Max Albert. Das Gymnasium besuchte ich bis zur Reifeprüfung in Berlin-Schöneberg. Persönliche Eindrücke und Erfahrungen führten mich zum Studium der Theologie, welchem ich in Berlin von 1921 bis 1925 oblag. Die Einführung in das Studium des Neuen Testamentes, dem während der ganzen Studienzeit mein Hauptinteresse galt, verdanke ich Herrn Professor D. Deißmann. März 1925 bestand ich in Berlin die Prüfung pro lic. concionandi und März 1927 nach meiner Übersiedlung in die Grenzmark Posen-Westpreußen das Examen pro ministerio. Ich war im geistlichen Amt in Neu-Bentschen vom 1. bis 31. Mai 1927 und bin gegenwärtig Pastor in Deutsch-Krone. Am 18. Februar 1928 bestand ich die Prüfung zur Erlangung des Lizentiatengrades. Ich schulde der Berliner Theologischen Fakultät großen Dank.